

روفيق الطويل

المشكلة الخلقية

الإلزام الأخلاقية ومصدره

هذه فصلة من كتاب « مشكلات فلسفية » الذي قررته
وزارة التربية والتعليم على دارسى الفلسفة من طلبة التعليم
الثانوى وفق نظامها الجديد الذى يبدأ العمل به فى اكتوبر ١٩٥٤
وتشمل الفصله :

١ - مدخل الى الفلسفة

٢ - المشكله الخلقية : الالزام الخلقى ومصدره

(١)

فهرس

ص ١ - ١٦

مدخل الى الفلسفة

للدكتور توفيق الطويل

ما قبل نشأة العلم والفلسفة ٣ - مجال الفلسفة : (١) مبحث
الوجود ٥ - (ب) نظرية المعرفة ٦ (ح) مبحث القيم : الحق
والخير والجمال ٧ - الفلسفة والسياسة ٨ - الفلسفة وعلم
النفس ١٠ - الفلسفة والعلم ١١ - أثر الفلسفة في تطور
حياة الانسان ١٢ - مصادر ١٦

الباب الاول : المشكلة الخلقية

ص ١٧ - ٩٢

الالزام الخلقى ومصدره

للدكتور توفيق الطويل

تمهيد في حقيقة الالزام ١٩

الفصل الاول

ص ٢٣ - ٢٨

الالزام عند العقليين من فلاسفة اليونان

تمهيد في مصدر الالزام عندهم ٢٣ - موقف سقراط
وأفلاطون من الالزام ٢٤ - موقف أرسطو منه ٢٤ -
موقف الرواقية من الالزام ٢٦ - تعقيب ٢٨

الفصل الثاني

ص ٣٠ - ٥٢

موقف التجريبيين من الالزام الخلقى

تمهيد في الالزام الخلقى في مذاهب التجريبيين ٣٠ -
(١) الالزام الخلقى في مذهب النفعيين ٣١ - تعقيب ٣٥ -
(ب) في مذهب التطوريين ٣٦ - تعقيب ٣٧ (ح) في مذهب
الوضعيين ٣٨ - تعقيب ٤١ - مكان الالزام في علم
النفس ٤٣ - تعقيب ٤٦ - (هـ) مكانه في علم الانسان

(ب)

(الأثروپولوجيا) ٤٧ - (و) مكانه في التفسير المادي ٥٠ -
تعقيب ٥١

الفصل الثالث

موقف الحدسيين من الالتزام الخلقى ص ٥٣ - ٩٢

تمهيد في مذهب الحدس الخلقى ٥٣ - (ا) الالتزام عند علماء
اللاهوت في الغرب وأهل السلف في الاسلام ٥٦ -
(ب) الالتزام عند أفلاطونيي كامبردج في انجلترا والمعتزلة
في الاسلام ٥٧ - (ج) مكان الالتزام من مذهب الحاسنة
الخلقية ٦١ - تعقيب ٦٤ - (د) مكان الالتزام من مذهب
الضمير ٦٧ - تعقيب ٧١ (هـ) مكان الالتزام في مذهب
الواجب ٧٤ - تعقيب ٧٧ - (و) مكان الالتزام في مثالية
المحدثين والمعاصرين ٧٨ - خاتمة ٨٢ - مصادر ٩٢

مدخل إلى الفلسفة

مدخل إلى الفلسفة (١)

ما قبل نشأة العلم والفلسفة — مجال الفلسفة : (١) مبحث الوجود
(ب) نظرية المعرفة (ج) مبحث القيم : الحق والخير والجمال — الفلسفة
والسياسة — الفلسفة وعلم النفس — الفلسفة والعلم — أثر الفلسفة في
تطور حياة الإنسان .

ما قبل نشأة العلم والفلسفة

اتفق جمهرة الباحثين على أن الشرق القديم قد سبق إلى ابتداع حضارات انسانية مزدهرة ناضجة ، تجمع بين علم عملي يقوم على المشاهدات التجريبية ، وتفكير ديني يستند إلى النظر العقلي المجرد ، توصل حكماء الشرق القديم إلى أحداث صناعات واقامة فنون وعلوم عملية كالرياضيات (من حساب وهندسة) والميكانيكا والفلك والكيمياء وغيرها ، واهتدى حكماء الشرق منذ الماضي السحيق بالتفكير النظري الديني إلى وجهات من النظر في الكون وخالقه ، وأصل الموجودات ومصيرها ، وخيرية الأفعال الانسانية وشريتها ... وغير هذا من موضوعات لا تزال مجالاً للبحث الفلسفي ، انساقوا إلى هذين النوعين من التفكير بالرغبة في خدمة حياتهم العملية ، واشباع عواطفهم الدينية ، فمن ذلك أن الاشوريين كانوا إذا رصدوا السماء وظواهرها ، قصدوا من المأمهم بحركات الشمس والقمر ، ومطالع الكواكب ومغاربها ، معرفة الفصول الاربعة لينظموا في ضوءها مواسم زراعتهم ، ويأمنوا في تجارتهم ركوب البحار وقطع القفار ... وما يقال في الفلك عند الاشوريين ينسحب على غيره من فنون الشرق القديم وعلومه العملية .

وأثار الكون بظواهره المتغيرة دهشتهم ، فأخذوا يسألون أنفسهم : كيف وجد ... ؟ ومن أين نشأ ومن الذي أوجده ... ؟ وما هذه التغيرات .

التي تطرأ على موجوداته وتعتري أحداثه ... ؟ وما المصير الذي ينتظر أن تنتهي إليه الموجودات ... ؟ وانتهى تفكيرهم في هذه المجالات الى وجهات من النظر كثير منها لا يخلو من عمق ، فمن حكماء الشرق القديم من توصل منذ الماضى السحيق الى القول بوحداية الله (مذهب التوحيد) والاعتقاد بأن الله قد خلق الكون من عدم — كما قال أجداد الاسرائيليين الأولين — ومنهم من اعتقد مع هذا في خلود النفس وآمن باليوم الآخر — كما ذهب أجدادنا من المصريين القدامى — ومنهم من تصور الله حالا في العالم (مذهب الحلول) واعتبر الموجودات مجرد صور وأشباح ليس لها حقيقة خاصة (مذهب المثالية أو التصويرية) كما ذهب براهمة الهنود ، ومنهم من فسر الوجود بشئائية تبدو في الخير مبدأ للحياة ، والشر مبدأ للموت — كما ذهب أتباع زرادشت من قدماء الفرس ... الى غير هذا من أنظار لا تخلو من عمق .

ولكن هذه الوجهات من النظر كانت في العادة تهدف الى الخلاص من الشر ، والنجاة من الألم الناجم عنه ، بالاضافة الى أن هذا النوع من التفكير قد تولد عن نزعة التدين الفطرية في طبائع البشر .

وجاءت فلسفة اليونان فتناولت المجالات التي غزتها حكمة الشرق من قبل ، مع اختلاف في بواعث التفكير وطرق البحث ووجهات النظر ، اذ قصد اليونان الى كشف الحقيقة عن طريق النظر العقلي الخالص ، يباحث من اللذة العقلية وحدها ، وبصرف النظر عما يحتمل أن يترتب على كشفها من تحقيق لمطالب الحياة العملية ، أو اشباع لمقتضيات الحياة الدينية ، كانوا اذا بحثوا في النجوم حاولوا ان يتوصلوا الى وضع (قوانين) تفسر ظهورها واختفاءها ، وتعلل حركتها وسيرها ، واذا تأملوا الوجود حاولوا أن يعرفوا طبيعته أو مبدأ صدوره ونهاية مصيره ... دون ان يقصدوا من وراء هذا أو ذاك الى تحقيق غرض عملي أو ديني ، وكان تفكيرهم يخضع لمنطق العقل واستدلالة ، فتسنى لهم أن يضعوا (قوانين) و (نظريات) تفسر الظواهر وتعلل الموجودات ، فقليل ان الفلسفة (العلم) بمعناها التقليدي قد نشأت على يدهم ، وكانت التماسا للمعرفة قوامه الشعور بالجهل ،

وغاياته كشف الحقيقة ، ومنهجه البرهان العقلى ، ولكن ما مجال هذه الفلسفة التى تتحدث عنها ؟

مجال الفلسفة

(١) مبحث الوجود :

لعل الإشارة الى المجال الذى تدرسه العلوم الجزئية على اختلاف صورها ، تساعدنا على فهم المجال الذى يتناوله البحث الفلسفى :

تدرس العلوم الجزئية — فى شتى صورها — الكون من نواحيه المختلفة ، بمعنى أن كلا منها يتناول بالدراسة جانبا من جوانب الكون ، فيدرس علم الطبيعة الجزيئات المادية وما ينجم عنها من حرارة وضوء وصوت ونحوه ، ويبحث علم الكيمياء فى المركبات والعناصر وطرق تألفها وتفرقها ، ويدرس علم الفلك الأجرام السماوية وحركاتها فى الفضاء وصفاتها الطبيعية ... وهكذا الحال فى سائر ما نسميه بالعلوم الطبيعية (التى تعنى بدراسة الأجسام الجامدة والكائنات الحية) ، وتبحث العلوم الرياضية فى الكم (من أعداد وخطوط وسطوح وأشكال هندسية) مجردا عن المادة التى يتمثل فيها العدد الحسابى أو الشكل الهندسى ، ونستطيع أن نقول ان العلوم الانسانية (كعلوم الاجتماع والنفس والاقتصاد والتاريخ ونحوه) يبحث كل منها فى ناحية من نواحي الانسان الذى يغالب الطبيعة ويتطلع الى السيطرة عليها ، ونرى من هذا أن العلوم الطبيعية تدرس الوجود من حيث هو متغير ، وأن العلوم الرياضية تبحث فى الوجود من حيث هو عدد حسابى أو شكل هندسى مجردا عن المادة ، وأن العلوم الانسانية تدرس نواحي فى أعقد الموجودات جميعا وهو الانسان ، ولكن ليس بين العلوم جميعها — طبيعية كانت أو رياضية أو اجتماعية — علم يدرس الوجود كله كوحدة مجردة عن المادة ، ان هذا هو موضوع الفلسفة الاول ، انه الوجود اللامادى بأعم معانيه ، وهو يشمل الوجود الروحى بطبيعته (كوجود الله والنفس البشرية) والوجود غير المادى الذى ينتزعه العقل من الوجود المحسوس ، أى يجرده من الكون المادى ، تريد الفلسفة أن تعرف

حقيقة الوجود أو طبيعة الكون ، وتبحث فيما اذا كان العالم موجودا بذاته أو معلولا لعلّة أوجدته ، فتحاول الكشف عنها وتهتدى بهذا الى خالق الكون ، وعندئذ تبحث في طبيعة الالوهية وصفات الذات الالهية ، تريد الفلسفة أن تتبين الأصل الذي انبعثت عنه الكائنات أو الموجودات ، أهو مادة أم روح ؟ أم مزاج من مادة وروح ؟ وهل وراء الظواهر الكونية المتغيرة شيء ثابت لا يتغير ؟ وهل تقع هذه الأحداث مصادفة واثقا أم تجري بمقتضى نظام ثابت منبث في أنحاء الكون وأرجائه ؟ وما مصير هذه الموجودات أو نهاية الكون ؟ وما طبيعة الحق والباطل ، والجوهر والعرض ، والواحد والكثرة . . . ونحو هذا مما يخوض فيه الفلاسفة . . ؟

وهكذا ينشأ عن التفكير في الوجود مشكلات ضخمة واجهتها الفلسفة وقدمت لكل منها حلولا ، هي المذاهب الفلسفية المختلفة — هذا هو مبحث الوجود الذى يعتبر أول مباحث الفلسفة وأضخمها جميعا .

(ب) نظرية المعرفة :

ومبحث الوجود يقوم على أساس أن الانسان قادر على معرفة حقائقه وفهم مشكلاته ، ان أصحابه يفترضون أن الانسان فى مكنته أن يدرك حقائق الأشياء ، وأن يعرف طبائع الموجودات ، وهذا الافتراض نفسه مثار للجدل ، ان من طبيعة الفلسفة ألا تسلم بفكرة أو رأى أو حقيقة الا بعد بحث عقلى وتمحيص نظرى ، فادراك الحقائق والعلم بها علما يقينيا أو صادقا مشكلة تتطلب حلا ، هل يستطيع الانسان أن يدرك الحقيقة وأن يطمئن الى علمه بها حتى لا يساوره الشك فى صدقها ؟ وهل يدرك الانسان العالم كما هو فى الواقع أم يضيف اليه صورا ذهنية ليست فى طبيعته . . ؟ ثم بأى أداة من أدوات الادراك يعرف الانسان الحقائق معرفة يقينية أو صادقة ؟ أبا لعقل يكون هذا الادراك أم بالحواس أم بالحدس (الذى يشبه الالهام) ؟ وهل لكل أداة من هذه الأدوات حدود تقف عندها ولا تدرك ما وراءها من حقائق ؟ فإذا قلنا ان الحس باب المعرفة

الوحيد فبماذا ندرك ما وراء العالم المحسوس من معانى ومعقولات...؟ وإذا اعتبرنا العقل أداة المعرفة اليقينية فهل لقدرته على الإدراك حد تقف عنده ولا تتجاوزه...؟ هل بالعقل نستطيع أن ندرك الله أو طبيعة النفس البشرية وخلودها ونحو ذلك من حقائق...؟ أم أن هذا عالم نحتاج لإدراكه ومعرفته إلى الوحي الإلهي ، أى إلى مدد من السماء خارق للعادة كما يقول (ديكارت) ؟

وهكذا كان البحث فى المعرفة الانسانية أو مطلق العلم بالحقائق ، تراوح هذا البحث بين شك فى الحقائق و يقين بصوابها ، واختلف القائلون بقدرة الانسان على المعرفة الصادقة ، وتباينت وجهات نظرهم فى طرق ادراكها وأساليب العلم بها ، فأيد فريق العقل أداة للإدراك ، ووثق فريق بالحواس مصدرا لكل معرفة ، وقال فريق بالحدس الذى ينبعث فى نفوس البشر نورا فطريا يهديهم الى المعرفة اليقينية الصادقة ... هذا هو مجمل نظرية المعرفة ، ثانى مباحث الفلسفة الرئيسية ، ومن هذين المبحثين : الوجود والمعرفة ، يتألف ما نسميه بما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا .

(ح) مبحث القيم :

تعنى الفلسفة بدراسة القيم المطلقة ، فماذا يراد بالقيم المطلقة...؟ يراد بها المثل العليا التى ينشدها الانسان لذاتها ، ولا يلتبسها لغرض يتبعه من ورائها ، لأن الأشياء التى يطلبها الانسان لتحقيق أغراض معينة تعتبر قيما نسبية متغيرة ، وليست مطلقة ثابتة ، فإذا أصابنى مرض فالتمسست الدواء الذى يخلصنى من بلائه ، كنت فى هذه الحالة لا أطلب الدواء لذاته ، لا أرغب فى تجرعه كغاية فى نفسه ، ولكنى ألتمسسه وسيلة للخلاص من شر المرض ، فقيمة الدواء هنا نسبية ، لأنها مرهونة بالغرض الذى يحققه الدواء ، وهو النجاة من المرض ، أما لماذا أرغب فى اتقاء المرض ، أو لماذا أرغب فى أن أكون صحيحا معافى البدن ، فذلك لأن الصحة أعون على الشعور بالسعادة ، ولماذا أنشد السعادة...؟ يبدو أن السعادة ليست وسيلة الى غاية أبعد منها ، انها خير فى ذاتها ، وهى تحتفظ بقيمتها حتى ولو لم يرغب فيها أحد من البشر ، السعادة إذن قيمة مطلقة ، ينشدها الناس فى كل زمان

ومكان ، وطلب الناس لها لا يفتقر الى تبرير ولا يحتاج الى برهان ، أما القيم النسبية فهي وسائل الى تحقيق غايات أبعد منها كما قلنا منذ حين ، ولهذا تقوم قيمتها في مدى حاجة الانسان اليها ، وترتفع قيمتها حيناً وتنخفض حيناً ، تبدو غالية الثمن حين يعز منالها ، منخفضة السعر حين يكثر وجودها ، فالماء أعز على سكان الصحراء منه على أهل المدن ، والحيوان يقدر العشب أكثر مما يقدر الذهب ... مثل هذه القيم النسبية لا تعنى الفلسفة كثيراً ولا قليلاً ، إنما تعنيها قيم "أخرى تعتبر غايات في ذاتها ، وليست وسائل الى تحقيق غايات أبعد منها ، هذه هي القيم المطلقة أو المثل العليا ، وهي دون غيرها من القيم موضوع البحث الفلسفى - فيما يرى أهل الفلسفة التقليدية - وإن أنكر هذه القيم المطلقة دعاة الفلسفة الوضعية - كما سنعرف بعد قليل .

هذه القيم المطلقة العليا تحمل قيمتها في ذاتها كما أشرنا من قبل ، ولا يختلف تقدير الناس لها باختلاف الزمان والمكان ، ولا تتغير نظرتهم اليها بتغير الظروف والأحوال ، اتفق جمهور الباحثين على أن أظهرها : الحق والخير والجمال ، وكل منها يخضع لدراسات فلسفية ، فالحق يدرسه علم المنطق ، والخير يدرسه علم الأخلاق ، والجمال يدرسه علم الجمال ، وهذه العلوم في النظرة التقليدية علوم تتجاوز البحث فيما هو كائن لتدرس ما ينبغى أن يكون ، فالمنطق يدرس ما ينبغى أن يكون عليه التفكير السليم ، وعلم الأخلاق يدرس ما ينبغى أن يكون عليه سلوك الانسان ، وعلم الجمال يدرس ما ينبغى أن يكون عليه الشئ الجميل ، إنها تصور المثل العليا في مجال الحق والخير والجمال - هذه هي فلسفة القيم ، وهي تؤلف المبحث الثالث من مباحث الفلسفة الرئيسية .

الفلسفة والسياسة :

ولكن علم الأخلاق كان عند قدماء الفلاسفة جزءاً من علم السياسة ، وكانت الفلسفة السياسية تعالج من المجتمع ما تعالجه فلسفة الأخلاق من حياة الفرد ، وقواعد الأخلاق لا توضع ليهتدى بهديها فرد يعيش في عزلة

عن الناس ، فالإنسان مدنى بطبعه ، محب بفطرته للاجتماع بغيره ، انه حيوان سياسى كما قال عنه أرسطو قديما ، ولا يمكن أن يتحقق كماله إلا بوجوده عضوا فى مجتمع ، واذا كانت فلسفة الأخلاق تدبر سلوكه كفرد ، فإن فلسفة السياسة تدبر حكم المجتمع الذى ينتمى اليه ، ولهذا وجب أن يسير بمقتضى قواعد الأخلاق سلوك الإنسان ، وأن تجرى وفقها حياة المجتمع معا ، من أجل هذا أبى قدماء الفلاسفة أن يعالجوا السياسة والأخلاق كعلمين منفصلين مستقل أحدهما عن الآخر، هذا ما فعله أفلاطون فى جمهوريته ، وصرح أرسطو فى (الأخلاق النيقوماخية) بأنه يدرس الأخلاق كمقدمة للسياسة ، وقد تغيرت نظرة المحدثين من الفلاسفة الى هذا الموضوع عن نظرة القدماء فى بعض نواحيها ، ولكن جمهورتهم على اتفاق فى ادخال الجانب النظرى الخالص فى نطاق الفلسفة ، اذ يرون أن الفلسفة السياسية تدرس أصل المجتمع والمبادئ التى تجمع على أساسها أفرادها ، والطرق التى أدت الى قيام حكوماته ، هل اختار الشعب حكومته بمحض رغبته لتحقيق رفاهيته فان عجزت كان من حقه أن يتمرّد عليها كما كان يقول جان چاك روسو J. J. ROUSSEAU ؟ أم أن حاكما مستبدا أو عصابة من الأقوياء اغتصبت الحكم وأخضعت الشعب لسلطانها ، أو تخلق لها أفراد الجماعة عن حرياتهم راضين حتى تكفل مصالحهم ويستتب الأمن بينهم كما ذهب (توماس هوبز) + ١٦٧٩ T. HOBBS ؟ أم لا هذا ولا ذاك ؟

وتعالج الفلسفة السياسية صور الحكم ونظمه ، وتحدد المميزات التى تميز كلا منها ، توطئة لمعرفة أحسنها وأسلمها ، وتقرر ما ينبغى أن تكون عليه علاقة الفرد بمجتمعه ، وتكشف عن حقوق الفرد وتتبعها الى مصادرها التى نشأت عنها ... الى غير هذا من مجالات نظرية ، تدرس الفلسفة السياسية هذه المبادئ والاصول من جانبها النظرى الخالص ، دون أن تتجاوز هذا الى تتبع تطبيقاتها الفنية الخالصة عن طريق الحكومات القائمة بالحكم فعلا ، ولا تخفى العلاقة بين هذه المجالات وموضوعات الدراسات الأخلاقية ، فان دراسة سلوك الإنسان من الناحية الخلقية تقود لا محالة الى البحث فى تدبير حكم المجتمع الذى ينتمى اليه ، كما أن المثال الخلقى

الذى تضعه للفرد فلسفة الأخلاق ، يؤدي بالمجتمع الى تنظيم مثالى يعين على تحقيق مثل الفرد وأهدافه العليا •

هذا الى أن الفلسفة فى التعبير الشائع عند جمهرة المحدثين تعادل قولنا (اتجاه نحو الحياة) أو (ايثار طريقة للحياة) — مع تعقل الاتجاه وتحليله — من هنا رأينا المفكرين يتحدثون عن الفلسفة السياسية عند الالمان أو الروس أو الأمريكان أو غيرهم من شعوب ، وهم يريدون بهذا نوع النظم السياسية التى يؤثرها كل من هذه الشعوب — عن وعى وتعقل وادراك — أو يعتقد كل منهم أنها أفضل نظم الحكم وأقدرها على تحقيق رفاهية الشعب •

الفلسفة وعلم النفس :

بل من المؤرخين من يلحق بالفلسفة علوما كانت الى عهد قريب فروعاً لها ، ثم أخذت حديثاً تستقل عنها فى موضوع الدراسة ومنهج البحث ووجهة النظر ، وان ظلت تتعاون مع الفلسفة وعلومها على كشف الحقائق الجديدة لتزيد من ثروة العلم الانسانى الذى يحقق رفاهية البشر ، وأظهر هذه العلوم : علم النفس وعلم الاجتماع ، ولما كان كتابنا هذا يتضمن الحديث عن مشكلة سيكولوجية هى تكامل الشخصية ، وجب ان نقول كلمة موجزة عن العلاقة التى تربط علم النفس بالفلسفة :

كان علم النفس عند قدماء الفلاسفة بحثاً فى ماهية النفس أو طبيعة العقل أو نحو هذا مما يدخل فى نطاق الدراسات الفلسفية الميتافيزيقية ، ولكنه أصبح اليوم معنيا بدراسة سلوك الانسان كما يبدو بالفعل فى ظواهره النفسية من شعور وتفكير ورغبة وتخيل وانفعال ... وكما يتمثل فى ظواهره الجسمانية من حركات وسكنات وحديث وابتسام وعبوس ... وغير هذا من مظاهر السلوك الذى يحاول الانسان أن يتكيف به مع بيئته • وقد أخذ علم النفس ينزع نزعة العلوم الطبيعية بادخال مناهجها التجريبية ، فأخذ يتوخى فى دراساته اصطناع المشاهدة المقصودة المنظمة التى تستند فى الكثير من الحالات الى اجراء التجارب، حتى لقد بدأ يدخل

فى عداد العلوم التجريبية ، بل أخذ يستخدم مثلها معامل مزودة بأجهزة وآلات تساعد على ضبط نتائجـه ودقة أبحاثه ، وراح يقيس النبض والحركات التنفسية والتعب والاحساس بالألم ونحو هذا من ظواهر،ومن ثم توصل الى وضع قوانين ونظريات تفسر الظواهر التى يدرسها - تشبها بالعلوم الطبيعية .

ومع هذه النزعة الحديثة فى الدراسات السيكولوجية لم يفقد علم النفس صلته بالفلسفة ، انه يحاول أن يصف سلوك الانسان ويفسره ، ويترك للفلسفة البحث فى هذا الانسان نفسه، فتحاول الفلسفة الكشف عن طبيعته وأصله ومصيره ونحو هذا مما لا يدخل فى نطاق الدراسات السيكولوجية ومناهجها ، ومن هنا يبدو التعاون بين الفلسفة فى بعض نواحيها - وعلم النفس فى استكشاف المجهول من أمر هذا الانسان المعقد، كل منهما يدرس الانسان من الزاوية التى تدخل فى نطاقه ، وبالمنهج الذى تبيحه طبيعته ، وفى حديثنا التالى عن (الفلسفة والعلم) ما يزيد هذا وضوحا .

هذا هو مجال الفلسفة بوجه عام ، وفى كتابنا هذا ثلاثة نماذج للمشكلات الفلسفية ، وفى كتابنا التالى نموذجان آخران من هذه المشكلات الفلسفة والعلم :

التفرقة بين معنى العلم ومعنى الفلسفة حديثة العهد، فقد كانت الفلسفة قديما تشمل ألوان المعرفة البشرية المختلفة ، حتى ما استقل منها الآن علوما تميزها موضوعات دراساتها ومناهج بحثها، فعالج فلاسفة اليونان والاسلام البحث فى الفلك والطب والرياضة والموسيقى ... وغير هذا مما استقل اليوم علوما أو فنونا ، استقلت هذه العلوم عن الفلسفة رويدا رويدا ، فانفصلت العلوم الرياضية منذ أيام اليونان ، وأخذ العلم الطبيعى الذى يدرس المادة فى مختلف صورها يستقل منذ مطلع العصر الحديث ، أى منذ عرف لدراساته منهج بحث يغاير مناهج البحث العقلية التى يصطنعها الفلاسفة من قديم الزمان ، اذ اتجه رواد الفكر الحديث فى عصر النهضة الى اصطناع المشاهدة فى مباحثهم الطبيعية ، وبدا هذا عند فيساليوس

+ ١٥٦٤ VESALIUS منشئ علم تشريح الاعضاء ، وكوبرنيكوس
+ ١٥٤٢ COPERNICUS صاحب نظرية دوران الأرض وغيرهما ، وبمجهود
الكثيرين من اعلام الفكر في القرنين السابع عشر والثامن عشر (من أمثال
فرنسيس بيكون + ١٦٢٦ F. BACON واضع أساس المنهج التجريبي
ونيوتن + ١٧٢٧ NEWTON صاحب نظرية الجاذبية وغيرهما ، أخذت
العلوم التى تستند الى المشاهدة والتجربة ، تتميز من العلوم التى تقوم على
النظر العقلى المجرد ، ووضح منهج البحث التجريبي فاصطنعته العلوم
الطبيعية التى تدرس المادة كما تتمثل فى الاجسام الجامدة (وتدرسها علوم
الطبيعة والكيمياء والفلك ...) وفى الكائنات الحية (ويدرسها علما
الحيوان والنبات) ، وبذلك قيل انها استقلت عن الفلسفة موضوعا ومنهجيا ،
أى أخذ كل علم من هذه العلوم التجريبية أو الطبيعية يدرس ظواهر مادية
معينة ، مصطنعا فى دراساته مناهج تقوم على المشاهدة والتجربة ، واضطلعت
الفلسفة بدراسة المجالات الثلاثة السالفة الذكر (الوجود والمعرفة والقيم)
وهى مجالات يقتضى البحث فيها اصطناع مناهج عقلية استنباطية ، ولا
يتيسر فى كل الحالات اخضاعها لمناهج المشاهدة والاختبار .

هذه هى وجهة النظر التقليدية فى الفلسفة ، ولكن بعض الفلاسفة
المحدثين (وهم أصحاب المذهب الوضعى) قد أنكروا هذه النظرة التقليدية
لأنهم استبعدوا من نطاق البحث والدراسة كل موضوع لا يمكن التثبت
منه بالتجربة ، ومن ثم أنكروا التفكير الفلسفى الميتافيزيقى فى كل صورته ،
زاعمين أن العلم يستوعب دراساته المسائل كلها ولا يبقى للفلسفة
الميتافيزيقية مجالا للدراسة !

على أن الملحوظ أن جمهرة المحدثين من الفلاسفة قد تطلّعوا الى أن
يكفلوا للفلسفة الدقة التى تمتاز بها العلوم ، فجنح بعضهم الى اقامة البحث
الفلسفى على أسس المنهج الرياضى اليقينى ، وكان مرجع الفضل فى هذا
الى (ديكارت) + ١٦٥٠ DESOARTES ومدرسته من العقلين فى فرنسا
وهولنده وألمانيا بوجه خاص ، ومال بعضهم الى اقامة البحث الفلسفى على
دعائم المنهج التجريبي الذى يكفل المعرفة الصادقة ، وكان مرد الفضل فى

هذا الى (فرنسيس بيكون) ومدرسته من التجريبيين من الانجليز والامريكان بوجه خاص، وأخذ المحدثون من الفلاسفة يفلسفون الكثير من الموضوعات العلمية ، ويستعيرون من العلماء أبحاثهم وتجاربهم ، وقيمون مذاهبهم الفلسفية على أسس من النظريات العلمية ، ويشغلون أنفسهم برسم المناهج التي يصطنعها العلماء في دراساتهم ، رغبة في التوصل الى الحقيقة ، حتى يكون في تقدم العلم اثر " للفلسفة واخصاب " لمضمونها ، وتكون الفلسفة في نفس الوقت سلاحا من أسلحة العلم ، تسبقه الى غزو المناطق المجهولة في دنيا الحقائق، حتى تضئ له الصريق وتمكنه من ارتيادها بمناهجه التجريبية، وبهذا وبغيره ظل الاتصال قائما بين الفلسفة من ناحية ، وبين العلوم التي استقلت عنها من ناحية اخرى ، فاستقلال العلوم كان أمرا اقتضاه التخصص في موضوعات الدراسة ، واختيار طرق البحث العلمية الملائمة لطبيعة الموضوعات التي تدرسها ، فهو استقلال في وجهة النظر ، وفي منهج البحث، ثم هو بعد هذا تعاون بين الفلاسفة والعلماء بمختلف صنوفهم على كشف المناطق المجهولة من العالم وظواهره ، وارتياح الآفاق المظلمة في طبيعة الانسان وحياته ، توطئة لاستغلال هذه الكنوز من حقائق العلم والفلسفة في خدمة البشرية ، ولكن كيف تؤثر الفلسفة في رقي الانسان وتطور المجتمع البشرى على وجه التحقيق ؟

أثر الفلسفة في تطور حياة الانسان :

تقوم الفلسفة منذ الماضى السحيق بوظيفة اجتماعية لها خطرها الملحوظ في تقدم حياتنا الانسانية ، وتتمثل وظيفتها الاجتماعية في تأثير مذاهبها النظرية على الحركات الاجتماعية وتطورها في مجرى التاريخ البشرى ، وباستقراء الكثير من النهضة الاجتماعية والعلمية خلال التاريخ ، نلاحظ أن الفلسفة قد وقفت وراءها واضطلعت بعناء التوجيه المستنير الذي أدى الى نضج الادراك وتفتح الوعي في كثير من الشعوب ، وبهذا كان للفلسفة — الى جانب وظيفتها الاكاديمية العلمية في تفسير طبيعة العالم وحقيقة الانسان — وظيفة التوجيه المستنير الى عالم أفضل ، وحياة أكرم وأسعد ، وقد صرح أعلام الفلسفة العملية PRAGMATISM في امريكا بأن ليس ثمة

فارق حاسم بين الفلسفة ودورها في تاريخ الحضارة، اذ بغير الفلسفة لا تكون حضارة ؛ والى ما يشبه هذا ذهبت الفلسفة الماركسية **MARXISM** التى أرادت بالفلسفة التوجيه المستنير الذى ينتهى بتغيير العالم، بتحرير الانسان من جور الظلم وطغيان الخرافة . وفى هذا الاتجاه سار جمهوره الفلاسفة المعاصرين .

من هنا كان للفلسفة مكانها الملحوظ فى خدمة البشرية والتطور بها الى الكمال ، بل ان من الناس من يرى العلم — مع كل خدماته للحياة الانسانية — مسئولاً عن الدمار الذى يصيب البشرية وحضارتها من وراء نظرياته ، يشهد بهذا فى رأيهم ضحايا المدمرات والغواصات والناسفات والمفرقات ونحوها من آلات التدمير ، ان العلم يبدو فى نظر هؤلاء وكأنه يهدم أكثر مما يبنى ، ويسلم الى التعاسة أكثر مما يسلم الى السعادة ، أما الفلسفة فان وظيفتها تتمثل فى البناء ، بناء نظرة سليمة للوجود وللحياة الانسانية بوجه عام ، فان توخت الهدم قصدت بهذا أن تزيل بناء متداعيا من الاوهام والأباطيل والتهم الهزيلة الزائفة ، توطئة لبناء عالم من الحقائق والقيم أصح وأسلم ، واذا كان ما يقولونه عن الفلسفة صحيحا فى جملته ، فان اتهامهم للعلم تجن على طبيعة العلم ومناهجه، ان وظيفته الاولى أن يتوصل بمناهجه الى وضع قوانين أو نظريات يفسر بها الظواهر التى يقوم بدراستها ، وعند هذا يقف عمله ، أما تطبيق نظرياته فالمسئول عنها هم المخترعون ورجال الأعمال والسياسة معا ، واذا كانوا يسخرون فى كثير من الاحيان نظريات العلم فى التدمير — كأن يميلوا الى استخدام القنبلة الذرية أو الهيدروجينية أو نحوها فى اهلاك البشرية وتدمير حضارتها — فقد كان فى وسعهم أن يعبثوا جهودهم لاستغلالها فى الصناعة لصالح البشرية ورفاهية أهلها ، ومع براءة العلم من تهمة التدمير ، فانه يبدو فى نظر الناس وكأنه يقود البشرية الى التعاسة أكثر مما يحقق لاهلها السعادة ، أما الفلسفة فان مذهبها كثيرا ما وضعها أهلها لتتبع الطريق الى عالم أفضل ، لنخلص البشرية من محنها ، وتحررها من أسباب تعاستها ، وترتفع بأهلها الى أرفع مستوى تحتمله طاقتهم ، وان بدا فى بعض الأحيان أن من أهلها قلة أخطأها التوفيق فضلت فى متاهة البحث الملتوى والنظر المنحرف .

أما عن جانب النفع الايجابي في دراسات العلم فانه أظهر من أن يخفى على أحد ، ونظرة الى ما يتكشف عنه العلم بين الحين والحين من فتوحات ومكتشفات ومخترعات — وهي تطبيقات نظرياته — لتشهد بمدى ما أحرزته البشرية على يده من تقدم ملحوظ ملموس يبدو في كل مرفق من مرافق الحياة ، أما الفلسفة فان ما يترتب على دراساتنا من وجوه النفع لا يبدو أمام الناس ملموسا في المصانع والمتاجر والمزارع كما هو الحال في آثار العلم ، ومن هنا تسنى لهم انكاره ، ولكن ما أنكد الانسان الذي يغفل عن الجانب العقلي والروحي المشرق في حياته ، ولا يعرف من دنياه الا ملء معدته وسد الضرورى من مطالب حياته ، حتى لتكاد تختفى الفوارق الجوهرية بين الانسان والحيوان الاعجم .

وقد وجد الانسان في هذا العالم على غير ارادته ، فلا أقل من أن يتعقل هذا الوجود الذى يحويه ، وأن يتفهم نفسه ، وأن يحدد منه مكانه ، وأن يرسم غايته من حياته ، ولا يمكن أن يتم له هذا بغير فلسفة ، تساعد على تكوينها دراسات المذاهب الفلسفية التى وضعها أهلها حلا لمشكلات الوجود ومعضلات الحياة الانسانية ، واذا كانت الفلسفة تثير في أذهان الناس على اختلاف طبقاتهم معانى متضاربة ، وترسم في مخيلتهم صورا مختلطة متباينة ، فان مرد الخلط الى سوء ظنهم بها وجهلهم بحقيقتها ، ونرجو أن نكون بهذا الكتاب قد جلونا بعض ما يكتنف هذا اللفظ الضخم من غموض ، وقربنا معناه الى الازهان ما أمكن ذلك ، عسى أن يساعدنا هذا على تقدير قيمتها ، وادراك أثرها في حياة الانسان .

ان الفلسفة تبدأ حيث ينتهى العلم ، انها تبتدئ في بناء لا ينتهى ، وهى تعتمد على نظريات العلم وتغزو مجالات يجهلها ولا يستطيع أن يرتادها ، لأنها لا تعالج بمناهجه التجريبية ، والانسان بطبعه طلبة ، وجد نفسه في عالم يثير دهشته بغموض حقيقته ، وتغير ظواهره ، وغرابة أطواره ، وخفاء أسرارها ، فاندفع بطبيعته يلتمس الكشف عن معيانه وأسراره ، ومن هنا كان التفلسف اشباعا لحاجة طبيعية في نفوس البشر تغريهم بحب الاستطلاع ، وظهرت الفلسفة في صورة محاولة يراد بها معرفة حقيقة العالم والكشف عن

أصله ومآله ، وهدفه وغايته ، والالمام بأسرار النفس البشرية واستكناه خفاياها ، والتغلغل بالنظر العقلى فى مجال الحق والخير والجمال ، رغبة فى رسم أهداف ومثل عليا تضيىء حياة الانسان وتسمو بها ، واذن فنحن نتعقل عن طريق الفلسفة العالم الذى نعيش فيه ، ونحاول فهم مبادئه وغاياته ، والاطمئنان الى معرفتنا به وعلمنا بموجوداته ، ومن ثم نستطيع أن نحدد مكاننا من الوجود ، وكم من فيلسوف وجد فى هذه التأملات غذاء لروحه وسلوى لقلبه وسعادة فى حياته ، وما من شك فى اننا نستطيع فى ضوء دراساتنا الأخلاقية والسياسية أن نرسم أهدافنا ومثلنا العليا ، ونحدد غايات المجتمع الذى ننتمى اليه ، فنضيىء الحياة التى ينبغى أن نحياها كأفراد فى وطن وأعضاء فى مجتمع ، ونستعين بدراسات علم النفس على فهم نفوسنا ومعرفة نفوس الآخرين ، والكشف عن مكنوناتها وأسرارها ، ونصحح بقوانين المنطق تفكيرنا ونبرىء حياتنا من أوهام الخرافة وأباطيل الخطأ ، ونستمتع فى ضوء دراسات الجمالين بمظاهر الجمال ونسعد بألوانها عن وعى وتبصر ... بهذا وبمثله نشعر بقيمة الجانب المشرق للوضاء فى حياتنا ، ونمضى على جناح هذه الألوان من المعرفة الرفيعة الى عالم أكمل ، وحياة أكرم وأسعد ..

مصادر يوصى بالاطلاع عليها :

توفيق الطويل : أسس الفلسفة (طبعة ثانية موسعة) القاهرة نوفمبر سنة ١٩٥٤

Archie J. Bahm, Philosophy, An Introduction 1st edition 1953.

Bertrand Russell, (1) Outline of Philosophy, 1932.

(2) The Scientific Outlook, 1934.

C. E. M. Joad, (1) Return to Philosophy, 1936.

(2) Guide to Philosophy, 1936.

O. Külpe, Introduction to Philosophy.

ترجمة انجليزية عن الالمانية ، ونقله الى العربية الدكتور ابو العلا عفيفى تحت عنوان : المدخل الى الفلسفة .

الباب الأول

المشكلة الخلقية

الإلزام الخلق ومصدره

الالزام الخلقى ومصدره (١)

تمهيد فى حقيقة الالزام

كثيرا ما تقول لنفسك وانت بصدد الاقدام على فعل ما : انى (أميل) الى هذا الفعل و (أرغب) فى اتيانه ، ولكن (ينبغى) ألا أقدم عليه لانه واجبى يقتضى أن أتصرف على غير هذا النحو ، أى أنك تلاحظ فى كثير من الحالات قيام تعارض بين رغباتك وميولك وأهوائك من ناحية ، وما ينبغى عليك فعله من ناحية أخرى ، فما مصدر هذا الذى ينبغى أن يكون ؟ وبعبارة أخرى ما مصدر (الالزام) الذى يوجب عليك أحيانا أن تقاوم رغباتك وأهواءك ، وتتصرف على النحو الذى يقتضيه واجبك ؟

ويتمثل الالزام من قديم الزمان فى صور شتى ، فيبدو حيناً فى العرف الاجتماعى ، وهو العادات القومية التى يتمسك بها المجتمع الذى ينتمى اليه الانسان ، فيقضى هذا العرف على الفرد باتيان أفعال بعينها تلقى من الناس الثناء ، والامساك عن ارتكاب أفعال أخرى تثير فى نفوس الناس السخط والاستهجان ، ويتمثل الالزام حيناً ثانياً فى صورة أوامر ونواه دينية مفروضة على كل مؤمن ، ومن ائتمر بأوامر الله وانتهى بنواهيه كانت الجنة مثواه ، والا فالجحيم مقره وبئس المصير ، ويتمثل هذا الالزام حيناً ثالثاً فى صورة قوانين وضعية تفرضها سلطة سياسية ، فيبدو هذا الالزام السياسى فى صورة عقوبات تفرض على كل من يعصى قوانين بلاده .

هذا الالزام — اجتماعيا كان أو دينيا أو سياسيا — يصدر عن سلطة تقوم خارج الذات ، بمعنى أن العرف الاجتماعى أو العقيدة الدينية أو القانون الوضعى هو الذى يفرض على الانسان سلوكا بعينه ، ويثيبه ان استجاب له ، وينزل به عقابه ان عصى أمره .

ثم ظهرت صورة جديدة من الالزام فرضها الانسان على نفسه ، بدافع

من عقله أو ضميره أو نحو ذلك ، ومن ثم أخذ الانسان يوجب على نفسه اتباع سلوك يراه خيرا ، وتجنب سلوك آخر يعده شرا ، وفي هذه الصورة من الالتزام الباطنى كثيرا ما يرضى الانسان عن مثل أعلى رسمه غيره ، ومن ثم يرى — بمحض اختياره ورضاه — أنه ملزم بالعمل بمقتضاه ، وتجنب العمل بما يتنافى معه ، هذا هو الالتزام الخلقى الذى كان مشكلة المشاكل فى فلسفة الأخلاق ، والذى تتخذه الآن موضوعا لدراستنا

وليس من الضرورى أن يقوم بين الالتزامات السالفة الذكر تعارض ، فقد يلتقى الالتزام الخلقى مع الالتزام الدينى الذى تفرضه على الانسان عقيدته ، ولا يتعارض مع الالتزام السياسى الذى تفرضه عليه قوانين بلاده ، وقد يتفق مع الالتزام الاجتماعى الذى يقتضيه عرف البلاد وتقاليدها ، وعندئذ يكون الخلاف بينها مرجعه الى اختلاف مصادرها ، وان التقت جميعها عند غاية واحدة ، هى التطلع الى الكمال فى صورته المختلفة ، فلتقف عند الالتزام الخلقى لنعرف شيئا عنه كما بدا فى أظهر مذاهب الفلسفة الخلقية .

اختلف فلاسفة الأخلاق من قديم الزمان فى تفسيرهم للالتزام الخلقى وفهمهم لطبيعته وتحديدهم لمصادره ، فوضعوا مجموعة من المذاهب تبدو فى ظاهرها مختلطة متباينة ، وهى فى واقع الأمر تتعاون على تفسير هذه الظاهرة المعقدة من نواحيها المختلفة واضاءة مختلف جوانبها الغامضة المظلمة ، فمنهم من رد الالتزام الى العقل بمعنى أن الانسان — بفضل هذا العقل الذى يميزه من سائر الكائنات — هو وحده الذى يسير حياته بمقتضى مثل أعلى ينشد به الكمال ، والالتزام الذى يوجب عليه اتباع الخير وتجنب الشر ، هو من وضع العقل الذى يميز الطبيعة البشرية من الطبيعة الحيوانية ، وأصحاب هذا الاتجاه فى فهم الالتزام هم العقليون الذين اتخذنا اليونانيين منهم نموذجا لهم .

ومن فلاسفة الأخلاق من أرجع الالتزام الخلقى الى سلطات تقوم خارج الذات وتتحكم فى اثابة المحسن وعقاب المسىء ، بمعنى أن الالتزام الذى يوجب على الانسان مزاولة الحياة الفاضلة ، والانصراف عن الحياة السيئة ، تفرضه سلطة العرف الاجتماعى فى استحسنه للخير واستهجانه للشر ،

وسلطة الدين الالهى فى فرض نعيم الجنة جزاء للأخيار ، وعذاب الجحيم عقابا للأشرار ، وسلطة القوانين الوضعية بعقوباتها التى تكفل تأديب من يتسبب فى اىذاء غيره من الناس . . . وغير هذا من سلطات تفرض على الانسان أن يستجيب للخير وينصرف عن الشر ، ومرجع الأمر عند هذه السلطات الى ما يترتب على الأفعال الانسانية من وجوه النفع أو أسباب الضرر ، فما حقق منها نفعا كان خيرا ، وما أدى الى مضرة كان شرا ، والتجربة هى المقياس الذى تفرق به بين خيرية الأفعال وشريتها ، بالإضافة الى أنها مصدر كل الزام خلقى ، بمعنى أن هذا الزام لا يفرضه عقل ولا يضعه ضمير ، وانما ينشأ فى حياة الانسان وحياة المجتمعات البشرية نتيجة لتجربتهم التى تهديهم الى نوع السلوك الذى يحقق النفع فيستمسكون به ، ونوع السلوك الذى يجلب لهم الضرر فيتحاشونه ، وهم يدرسون الزام الخلقى كما هو موجود بالفعل فى حياة المجتمعات مصطنعين فى دراساته مناهج البحث التجريبي ، ومن ثم فهو فى نظرهم يتغير بتغير بيئاته ، ويختلف باختلاف أزمائه ، أى أنهم لا يعترفون فى دراساتهم الواقعية بهذا الزام الذى يرسمه فيلسوف من فلاسفة الأخلاق تعبيرا عن المثل الأعلى للانسان فى كل زمان ومكان . . . من أجل هذا كله سعى أصحاب هذا الاتجاه بالتجريبيين .

ومن فلاسفة الأخلاق من أنكر وجهة النظر التجريبية فى فهم الزام الخلقى وتحديد منابعه ، وانصرف عن دراسته كما هو موجود بالفعل فى حياة الناس ، الى تصوير الزام ينبغى أن تسيّر بمقتضاه حياة الانسان من حيث هو انسان ، أى بصرف النظر عن زمانه ومكانه ، وظروفه وأحواله ، وقد أرجعوا الزام الخلقى الى سلطة تقوم فى باطن الذات ولا تملى عليه الزام من خارج ، وتصوروا هذه السلطة قائمة فى قوة فطرية ركبت فى طبائع البشر ، هى الضمير أو ما يدخل فى معناه ، فالضمير الكامن فى باطن الانسان هو الذى يفرض على الانسان أن يزاوّل الخير ويتحاشى ارتكاب الشر ، والناس فى كل زمان ومكان يدركون بفطرتهم فكرة الخير ويشعرون بالالزام الذى يقضى بإتباعها ، ويدركون بطبيعتهم فكرة الشر ويشعرون

بالالزام الذى يوجب تجنبها ، دون توقع لثواب أو انتظار لعقاب ، ومن غير أن تهديهم الى هذا تجربة أو تأمل عقلى ، انما سبيلهم الى هذا هو الحدس ، وهو ادراك فطرى فى نفوس البشر يخالف التخمين ويقرب من الالهام ، من أجل هذا سمى أصحاب هذا الاتجاه بالحدسيين على نحو ما سنرى فى مطلع الفصل الثالث .

ومن هؤلاء الحدسيين فريق يسلم بدور الحدس السالف الذكر ، ولكنه يضيف العقل واستدلالاته المنطقية مكملة لدور الحدس مصدرا للالزام الخلقى ، أولئك هم الحدسيون العقليون (وهم غير العقليين الذين يكتفون بالعقل وحده مصدرا لكل الزام خلقى ، ومرجعا لكل سلطة أخلاقية ، دون أن يجدوا ضرورة للاعتقاد بالحدس السالف الذكر)

وتتفرق كل طائفة من هذه الطوائف الى شيع ومدارس ، تتفق فى أصول وتختلف فى فروع ، فلنقف لشرح هذه الاتجاهات وتحديد موقفها من مشكلة الالزام الخلقى :

الفصل الأول

الالزام عند العقليين من فلاسفة اليونان

تمهيد في مصدر الالزام عندهم — موقف سقراط وأفلاطون من الالزام —
موقف أرسطو منه — موقف الرواقية من الالزام — تعقيب .

تمهيد :

ذهب فريق من فلاسفة الأخلاق الى أن الالزام لا يتوافر الا في حياة الانسان الذي يمتاز على سائر الكائنات بالعقل ، لانه بهذا العقل يلتبس الرقى وينشد الكمال ، ومن هنا نشأت المثل العليا في حياة الانسان وحده دون غيره من كائنات ، فلم تجر العادة بأن يقال : ينبغي على الوحش ألا يمزق فريسته ، أو ينبغي على الحجز أن يقاوم من يهجم بالقائه من حلق... ولكن الانسان وحده هو الذي يرى بعقله أن حياته (ينبغي) أن تسير بمقتضى مبدأ أو مثل أعلى يرفعها فوق حياة الحيوان ، والحياة الفاضلة — في نظر هؤلاء العقليين من القدماء — هي التي تجرى وفق عقل سليم ، ومن ثم يتحقق فيها الخير ...

لقى هذا الاتجاه دعاء بين فلاسفة اليونان قديما ، فجعل هيرقليطس ٤٧٥ ق م HERACLITUS آية الفعل النبيل خضوعه لقانون العقل ، وآية الفعل الخسيس منافاته لهذا القانون ، وجرى في هذا التيار بوجه عام أكبر فلاسفة اليونان ، ونعنى بهم سقراط وأفلاطون وأرسطو ، وقد كان موقفهم في جملته ردا على موقف السوفسطائية الذين رأوا أن طبيعة الانسان تتمثل في شهواته وأهوائه ، وأن قوانين الأخلاق ومثلها العليا تتنافى مع الطبيعة الانسانية ، ومن ثم أباح هؤلاء السوفسطائية للانسان أن يساير طبيعته فيشبع شهواته ويعصى ما تقتضيه الأخلاق من مبادئ ومثل عليا تهدف الى مقاومة الأهواء وقمع الرغبات ووآد الشهوات ...

موقف سقراط وأفلاطون من الالزام :

أنكر موقف السوفسطائية سقراط + ٣٩٩ ق م SOCRATES
اذ صرح بأن الطبيعة البشرية عقل وهوى ، ولكنه أرجع الأخلاقية الى
العقل ، وجعل وظيفته قائمة في سيطرته على شهوات الجسم وضبط أهوائه ،
عن هذا العقل تصدر قوانين الأخلاق مسيطرة للجانب العاقل في طبيعة
البشر ، ومن هنا وجب أن يسير بمقتضاها سلوك الانسان ، ومن عصيها
تحت اغراء مصلحته نال عقابه العادل في الحياة الأخرى •

وما من انسان يدرك أنه كائن ناطق (أى مفكر) ويعرف خيره الذى
يلتزم طبيعته العاقلة ، الا التمس هذا الخير وأتاه ، فان أدرك شره الذى
يتنافى مع طبيعته السالفة الذكر ، نفر منه لا محالة وتجنب فعله ، ومن ثم
كانت الفضيلة علما والرذيلة جهلا ، وكان الانسان فى كل تصرفاته مسيرا
مجبرا بعلمه ان أتى خيرا ، وبجهله ان ارتكب شرا •

وفي ضوء هذا الاتجاه العقلى صدرت نظرية تلميذه أفلاطون
+ ٣٤٨ ق م PLATO فى فكرة الالزام الخلقى ، اذ ميز فى طبيعة الانسان
بين جانبها الناطق (العاقل) وجانبها الحسى ، مستشهدا على وجود هذين
الجانبين بما يلاحظ من نزاع يقوم بين العقل والشهوة ، ويصطرع بين
الواجب والهوى ، ويسمو الانسان بمقدار تحرره من قيود الجسم ،
وتشبهه بالآلهة على قدر استطاعته ، ومن هنا كانت حياة الحكيم
(ممارسة للموت) ، يتجرد من علائق بدنه ويروض نفسه على قتل شهواته
واماتة أهوائه بالرياضة والمجاهدة والزهد فى مباحج الحياة والاقبال على
الموت ١٠٠ (١) وبخضوع الشهوات لصوت العقل يتحقق الخير الأقصى
(وهو السعادة عنده) والعقل هو الذى يلزم الانسان باتباع الخير
وتجنب الشر ...

موقف أرسطو من الالزام :

وجرى فى هذا التيار نفسه تلميذه أرسطو + ٣٢٢ ق م ARISTOTLE

(١) هذا هو الطابع الذى يغلب على مذهب افلاطون الاخلاقى ، وان ذهب فى مواضع أخرى
من كتاباته الى اعتبار اللذة نوعا من الخير الذى ينبغى طلبه . . .

فصرح بأن لكل موجود وظيفة يؤديها، وبمقدار أدائه لوظيفته يكون كماله، ويمتاز الانسان على النبات والحيوان بالعقل وحده ، يشاركه النبات في النمو ، ويشاركه الحيوان في الحس ، وينفرد الانسان دونهما بالعقل ، من هنا كان خيره قائما في مزاولته التعقل والتفكير ، وكماله انما يكون بمقدار اجادته للتأمل العقلي السليم ، فالعقل هو الجزء الالهي في الانسان، وبه ينشد الخير الأقصى (أى السعادة) ، وهو الذى يختاره الانسان لذاته لا لأنه وسيلة الى غاية أبعد منه ، والذى به تتحقق سعادة الانسان .

ولم ينظر أرسطو الى الطبيعة البشرية وكأنها عقل محض كما نظر اليها المتطرفون من العقلين الحدسيين ، ولم يهتم بجانبها الحسى الخالص كما فعل الكثيرون من اللذيين والنفعيين ، وانما اعتبرها مزاجا من حس وعقل، ووكل الى العقل السيطرة على شهوات الجسم من غير ان يعمل على اماتتها، وأعلى سلطان العقل حتى يقوى على ضبط النزعات الجامحة والميول الشاردة والعواطف النابية ، وسائر ما يتنافى مع سمو النفس ونيلها ، حقيقة انه صور الطبيعة البشرية مزاجا من حساسية وتعقل ، ولكنه وضع الحساسية فى مكان أدنى من مكان العقل ، ووكل الى العقل مهمة وضع القانون الخلقى الذى (ينبغى) أن يسير بمقتضاه سلوك الانسان ، ان سعادته — وهى غاية غاياته — لا تتحقق الا فى الحياة الناطقة ، حياة النظر المجرد والتأمل العقلى المحض .

وفى طبيعة الانسان — فى نظر أرسطو — قوى فى وسعه أن ينميها ، واستعدادات فى استطاعته أن يشكلها على النحو الذى يريد ، وتنمية القوى وتشكيل الاستعدادات انما يكون بمزاولة أفعال بعينها ، وبها تكتسب الفضيلة ، فالفضيلة تجيء بالتعلم ومزاولة أفعال تطابقها ، وتنتفى الفضيلة باتيان أفعال مضادة لها ، وهى وسط بين افراط وتفريط ، فالشجاعة وسط بين التهور والجبن ، والسخاء وسط بين التبذير والبخل ، والعفة وسط بين شراهة الشهوة وجمودها . . . وهلم جرا ، والعقل وحده هو الذى يعين هذا الوسط ، لأن الوسط هنا لا يقوم فى منتصف المسافة بين رذيلتين ، اذ كثيرا ما يكون أقرب الى طرف منه الى الطرف الآخر ،

والشهوات لا تعرف حدا تقف عنده ، والعقل هو الذى يضع الحدود ، ويميز بين الأفعال ، من هنا قيل ان الفضيلة : قوة اختيار الوسط عن طريق العقل ، أو هى العمل بموجب الحكمة ، أو التصرف بمقتضى قاعدة يرسمها العقل .

وهكذا ينتهى أرسطو آخر الأمر الى ما يقرب مما انتهى اليه سقراط وأفلاطون ، من حيث ان طبيعة الانسان الحقيقية تقوم فى مباشرة التفكير ومزاولة التعقل ، وبالعقل يمتاز الانسان على سائر الكائنات ، فمن العبث أن تسأل نفسك : لماذا ينبغى أن أتصرف بمقتضى العقل ؟ ان فى احتقارك لنداء العقل احتقارا لانسانيتك ، واهدارا لكرامتك ، وعن هذا العقل صدرت قوانين الأخلاق ، فاذا أطاعها الانسان صان كرامته واحترم انسانيته ، واذا استخف بها وعصياها ، هوى بنفسه الى مرتبة الحيوان الأعجم .

موقف الرواقية من الالزام :

وجرى الرواقية فى هذا التيار ، فرأى رواقية القياصرة — منذ القرن الأول خاصة — أن الالزام الخلقى على اتصال وثيق بالعقل ، استعاروا من أرسطو (الطبيعة الناطقة) وان تطور معناها على يدهم ، فلم يقنعوا باعتبار العقل مرشد حياتهم الصادق الأمين ، ولم يكتفوا باعلاء صوته على صوت الأهواء والنزوات ، بل هاجموا الجانب الحسى فى طبيعة البشر ، فاحتقروا اللذات والمباهج ، وأقاموا مثلهم الأعلى فى الزهد فيما يسميه الناس متعا ولذات ومباهج ، وطالبوا الانسان بأن ينكر ذاته ويعمل على قمع رغباتها ومقاومة شهواتها ، فالحكيم عندهم من يستطيع أن يتحرر من قيود الهوى ، انه يشعر بنداء الشهوة الحسية لا محالة ، لأنه غير مجرد عن كل انفعال ، ولكن الأهواء والنزوات التى تتحكم فى طبائع البشر لا تقوى على السيطرة عليه أو التأثير فى سلوكه ، من هنا ارتد الالزام فى مذهبهم الى العقل أو الواجب ، وقامت الأخلاقية على الخلو من الهوى وعدم الاكتراث بنداء الشهوة ، والعيش بمقتضى الطبيعة (أى العقل) ، ان العقل هو الجزء الذى يميز طبيعة الانسان بما هو انسان ، لا من حيث هو مصرى

أو يابانى ••• موظف أو مزارع ••• وإذا كان النبات يحقق غاياته ،
عفوا عن غير قصد ، والحيوان يحقق غايته بما أوتى من غريزة وشعور ،
فإن الانسان يحقق غايته بفضل ما وهب من عقل ، وبهذا العقل يدرك
الانسان أنه جزء من الكون ، وإن واجبه يقتضى أن يتخير من الأفعال
ما يحقق طبيعته الحقيقية (الناطقة) فإن الشرير هو الذى يأتى من الأفعال
ما يتنافى مع طبيعته (أى عقله) ، ومتى استجاب الانسان لمنطق عقله عاش على
وئام مع نفسه من ناحية ، وعلى وفاق مع الكون بأسره من ناحية أخرى ،
لأن العقل — عند الرواقية — من مميزات الوجود الكلى — وهو الكون —
والرجل الفاضل (الحكيم) هو لذى يخضع حياته للعقل ، أما الشرير
فانه لا ينسجم مع نفسه ولا مع غيره من موجودات ، من هنا كان شعار
الرواقية : عش على وفاق الطبيعة — أى بمقتضى العقل •

واهتم الرواقية بارشاد الانسان الى ضبط الانفعالات والأهواء ، لأنها
تحول دون مزاوله الحياة الفاضلة ، وتفسد على الانسان طمأنينة نفسه
وسعادتها ، ولهذا وجب أن يتحكم فيها بإرادته ، ويسيطر عليها بعقله ،
ومن استطاع أن يتحرر من عبودية الشهوات والأهواء والانفعالات كان
حكيمًا تلتقى فيه جميع الفضائل ، ومن لم تنهأ له هذه المرتبة كان سفيفًا ضالًا ،
ولا وسط بين الحالتين ، اذ ليس بين الفضيلة والرذيلة عند الرواقية مراتب
أو درجات ، والعقل السليم هو وحده معيار القيم ، ومقياس الخير والشر •

فى ضوء هذا يبدو مكان الالزام الخلقى من مذهبهم ، الحكيم عندهم
من تحرر من عبودية شهواته وعاش بمقتضى أوامر العقل وبموجب قوانينه ،
والسفيف الضال من استجاب لنزواته وسائر انفعالاته واستخف بأوامر
عقله ، فمرد الالزام باتباع الخير وتجنب الشر الى هذا العقل الذى يرفع
من يستجيبون لوجيه الى مرتبة الحكماء وأهل الفضل ، ويهبط بمن
يستخفون بمنطقه الى منزلة السفهاء وأهل الضلال •

تعقيب :

هكذا استقر الرأي عند العقليين من أساطين الفلسفة اليونانية ، اتفقوا على أن العقل هبة الانسان وحده دون سائر الكائنات ، ومن هنا كان حرص الانسان على أن يستجيب لاملأء عقله ، ويعزف عن نداء شهوته ، وعلى أن يتطلع الى مثل أعلى يسير سلوكه بمقتضاه ، فان فعل هذا حقق انسانيته وصال كرامته ، وارتفع بنفسه عن مرتبة البهائم •

ولكن منهم من أسرف في تقديره للعقل ومكانه من سلوك الانسان ، حتى احتقر الجانب الحسى في طبائع البشر ، ونزع نزعة المتصوفة حتى رأى أن الخيرية تتحقق بمقدار تجرد النفس من علائق البدن ، ومزاولة صاحبها للرياضة الروحية التى تقوم على الزهد فى مباحج الدنيا ، وامانة الشهوات والعواطف ، والاقبال على (ممارسة الموت) فيما ذهب أفلاطون ، وهكذا يجعل الانسان شعاره أن يعيش وفاقا للعقل ، حتى ليحتقرا لجانب الحسى فى طبيعته ، ويستخف بمطالبه ... الى آخر ما عرفناه عند حديثنا عن الرواقية •

فى الحق لقد كان أرسطو أدق من هؤلاء فهما للطبيعة البشرية وتقديرا لدور العقل فى حياتنا الأخلاقية ، انه يوافقهم على أن العقل أسمى جزء فى طبيعة البشر ، ومن ثم يسلمه قياد الحس وضبط فوازه ، ولكنه يخالفهم فى اقامة الأخلاقية على تفكيك الطبيعة البشرية ، واقامة حرب بين مقوماتها تنتهى (باماته) دوافعنا القطرية والمكتسبة ، لأنه مع تمجيده للفضيلة يقدر الخيرات الخارجية من مال ونفوذ وجاه ونحوه ، ولعل فى الدراسات السيكلولوجية الحديثة ما يؤيد نظرتة ، فالعمل على اماتة الحس ومطالبه كثيرا ما يعرض صاحبه للأمراض النفسية ، بالاضافة الى أن حياة الانسان لا تستقيم بغير ماركب فى طبيعته من دوافع فطرية (غرائز) وما تهيأ له من عواطف مكتسبة ، فالعمل على اماتتها ضلال مبين ، وحسب الانسان أن (يضبط) فى نور العقل الجامع من عواطفه ، والنايبى من رغباته والشارد من دوافعه ، وأن يعمل - فى ضوء العقل أيضا - على

توجيه هذه الدوافع الى صالح الفرد والمجتمع الذى ينتمى اليه ، من غير أن يتخلى عن سعادته ، ومن غير أن يبدد جهوده فى اماتة الجانب الحسى فى طبيعته ... وسنعود الى نقد هذه الواجهة من النظر فى الخاتمة التى عقبنا بها على الفصل الثالث من حديثنا عن مشكلة الالزام الخلقى ، سنعرف فى هذه الخاتمة الضرر الذى يترتب على اماتة الشهوات ، كما نعرف المراد بضبط نوازع الحس فى ضوء العقل .

هذه — على أى حال — صورة من صور الالزام الخلقى فى تاريخ الفلسفة ، والى جانبها تقوم فى فلسفة المحدثين صور أخرى يحسن بنا أن نقف لبيان معالمها وتوضيح سماتها .

الفصل الثاني

موقف التجريبيين من الالزام الخلقى

تمهيد فى الالزام الخلقى فى مذاهب التجريبيين :

(١) فى مذهب النفعيين (ب) فى مذهب التطوريين - تعقيب - (ح) فى مذهب الوضعيين - تعقيب - (ء) مكان الالزام فى علم النفس - تعقيب - (هـ) مكانه فى علم الانثروبولوجيا (علم الانسان) - (و) مكانه فى التفسير المادى - تعقيب -

تمهيد :

نشأ بين جمهرة المحدثين من فلاسفة الأخلاق نزاع بصدد نشأة المثل العليا التى يسير بمقتضاها السلوك الانسانى ، فاعتبرها فريق منهم وليدة الظروف الاجتماعية والدينية والاقتصادية التى تحوط نشأة الفرد وتكتنف حياة المجتمعات ، ومن ثم اختلف باختلاف هذه المجتمعات ، وتغيرت بتغير عصورها ، ووجب أن تعالج بمناهج تجريبية خالصة ، فسمى هؤلاء بالتجريبيين ، ورأى فريق آخر من فلاسفة الأخلاق ان هذا النوع من المثل الأخلاقية التى تنبت فى حياة الفرد أو تنشأ فى حياة الجماعة البشرية تدخل فى نطاق الدراسات الاجتماعية بمختلف فروعها ولا تعنى بها فلسفة الأخلاق ، انما تعنى هذه بالمثل العليا التى يضعها فلاسفة الأخلاق نبراسا للسلوك الانسانى ، ومنازة يهتدى بها الانسان فى حياته الأخلاقية ، وكثيرا ما تكون تصحيحا لمثل أخلاقية مريضة يدين بها الناس فعلا ، وهى توضع ملائمة لطبائع البشر ، ومن ثم كانت عامة تصلح لكل زمان ومكان ، والناس يدركون بالحدس الفطرى فى نفوسهم فكرة الخير والالزام الذى يقضى باتباعها ، وفكرة الشر والالزام الذى يوجب تحاشيها ولا يمنعه عن الاستجابة للالزام فى الحالين الا عجزه عن ضبط أهوائه وشهواته الملحة . فسمى أصحاب هذا الاتجاه بالحدسيين على نحو ما سنرى مطلع الفصل

الثالث ، والى هذين الاتجاهين — التجريبي والحدسي — يمكن رد المذاهب الأخلاقية الحديثة ، وسنشرع الآن في دراسة الالتزام الخلقى كما بدا عند المحدثين من الفلاسفة التجريبيين ، فنتبعه في مذهب المنفعة العامة ثم في مذهب التطور الذى كان فى الأخلاق امتدادا للاتجاه النفعى ، ثم مذهب الوضعيين من الأخلاقيين ، ثم نعقب على هذه المذاهب بكلمة تفسر بها الالتزام فى الدراسات السيكولوجية (فى علم النفس) والأثروپولوجية (١) (فى علم الانسان) وعند أصحاب التفسير المادى من الماركسيين .

ومع أن التجريبية كمذهب خلقى حديثة العهد ، إلا أن نواتها عرفت منذ الماضى السحيق ، من هنا قيل ان الاتجاه التجريبي فى فهم الالتزام الخلقى قد سار مع الاتجاه العقلى (الذى عرفناه فى الفصل السالف) جنبا الى جنب ، واذا كان الاتجاه العقلى السالف الذكر قد بدأ على يد (هيرقليطس) وسار خلال أرسطو والرواقية قديما حتى بلغ ذروته فى فلسفة كانط + ١٨٠٤ KANT وأتباعه ، فان الاتجاه التجريبي — فى صورته النفعية (أى اللذية) قد بدأ على يد (ديمقريطس) + DEMOCRITUS وسار خلال الأبيقورية قديما حتى بلغ ذروته عند المحدثين من النفعيين فى القرن التاسع عشر بوجه خاص ، وقد تغيرت معالم كليهما خلال هذا التطور الطويل ، بل افتقد كلاهما بعض معالمه وخصائصه ، واكتسب مميزات أخرى كان لها أثرها فى تشكيل مفهومه فى الأذهان ، فلنشرع فى بيان الاتجاه التجريبي فى أظهر مذاهبه :

(١) الالتزام الخلقى فى مذهب النفعيين

يعنى علم الأخلاق بدراسة (الخير الأقصى) ، هذا هو الرأى التقليدى عند جمهرة الأخلاقيين منذ الماضى السحيق ، فماذا يراد بالخير الأقصى ؟

(١) ANTHROPOLOGY أى علم الانسان وكانت وظيفته دراسة المجتمعات البدائية ،

على اعتبار ان البيئات التمدنية من شأن علم الاجتماع ، SOCIOLOGY ولكن

الكثيرين من العلماء يرون فى العشرين عاما الأخيرة ان ميدان العلمين واحد .

ان الطالب الذى يجد فى استذكار دروسه طلبا للنجاح ، يتخذ الجد وسيلة الى غاية يلتبس تحقيقها هى النجاح ، وقد تكون هذه الغاية نفسها وسيلة الى غاية أبعد منها هى الحصول على وظيفة ، يحتمل أن تكون بدورها وسيلة الى غاية أبعد منها هى كسب مال يعين على تيسير أسباب الحياة ، وقد تكون هذه الغاية وسيلة الى غاية أبعد منها هى تحقيق السعادة . . . فاذا وقفت الغايات عند السعادة وامتنع اعتبارها وسيلة الى غاية أبعد منها ، كانت السعادة بهذا المعنى (خيرا أقصى أو أسمى أو أعلى) والخير الأقصى وحده هو موضوع علم (فلسفة) الأخلاق .

من أجل هذا دارت مباحث الكثيرين من فلاسفة الأخلاق حول السعادة باعتبارها خيرا أقصى ، ولكن وجهات نظرهم فى تفسيرها وطرق دراستها قد اختلفت باختلاف المذاهب الأخلاقية ومناهج البحث عند أهلها ، فاذا كانت السعادة تتحقق عند أفلاطون وأرسطو بمزاولة التأمل العقلى ، فقد اعتبرها اللذيون والنفعيون من فلاسفة الأخلاق لذة أو منفعة .

والسعادة عندهم هى (الخير الأقصى) أو المرغوب فيه لذاته دون نظر الى نتائج وآثاره ، أى أن الفعل الخلقى لا يكون خيرا الا متى حقق أو توقع منه صاحبه أن يحقق أعظم قدر ممكن من اللذة ، ثم وحده جمهرة النفعيين بين اللذة والمنفعة والسعادة ، ولكنهم اختلفوا فى معنى هذه اللذة ، أهى حسية أم عقلية روحية ؟ كما اختلفوا فيما اذا كانت تصيب صاحب الفعل وحده أم تمتد الى أكبر عدد ممكن من الناس ، وان كانوا جميعا على اتفاق فى أنها غاية الغايات ، هى الخير الأقصى الذى لا يلتبس صاحبه ليكون وسيلة الى خير أبعد منه .

ويرى النفعيون أن الانسان بطبيعته وفطرته يلتبس سعادته فى كل ما يأتية من أفعال ، بمعنى أنه لا يقدم أو يحجم عن فعل الا وهو ينشد لذته أو يتفادى ألما يخشى أن يحقق به ، فهو أنانى بطبعه وفطرته ، ثم انتقلوا من هذه الحقيقة التى عبروا بها عن الواقع ، الى مثال أخلاقى يصورون به ما ينبغى ان يكون ، فقالوا (ينبغى) أن ينشد الانسان فى كل تصرف يقدم عليه تحقيق لذة أو تفادى ألم ، وكانت هذه هى نظرة القدماء

من دعاة اللذة (كالأبيقورية) وقلة من الفلاسفة المحدثين، ثم تجاوز جمهرة المحدثين هذه المرحلة التي تتركز فيها جهود الفرد في تحقيق لذاته وخدمة مصالحه، وطالبوا الفرد بالعمل على تحقيق سعادة المجموع وخدمة مصالحه، فقالوا : ينبغي أن يتوخى الفرد في كل ما يأتيه من أفعال تحقيق أكبر مقدار من السعادة لأكثر عدد من الناس ، وشاعت هذه الفكرة حتى تجاوزت أصحاب مذهب المنفعة العامة الى مفكرين دانوا بالنظرية النفعية وحاولوا تطبيقها في مجال السياسة والاقتصاد والدين وسائر ميادين المعرفة البشرية ومجالات الحياة العملية .

هذه هي خلاصة مذهب المنفعة العامة الذي بلغ ذروته في القرن التاسع عشر على يد بنتام + ١٨٣٢ BENTHAM وچون ستورث مل + ١٨٧٣ J. S. MILL والذي يعتبر أصدق تعبير عن المذهب التجريبي في الأخلاق فما مكان الالتزام الخلقي ومصدره عند هؤلاء النفعيين ؟

ان السعادة هي الغاية القصوى من أفعال الانسان وتصرفاته ، وهي المقياس الذي تقاس به خيرية الأفعال وشريرتها ، فالفعل خير بمقدار ما يحقق من لذة أو سعادة ، وشر بمقدار ما يجلب من ألم أو تعاسة ، وللخير جزاءاته وللشر عقوباته ، والانسان يأتي الخير طمعا فيما ينتظر أن يصيبه من منافع ، ويتجنب ارتكاب الشر تفاديا لما يتوقع أن يحقق به من مضار ، وتتمثل الجزاءات — من ثواب وعقاب — عند (بنتام) في أربعة صنوف هي :

الجزاء القيزيقي أو الجسماني ، والجزاء العرفي أو الاجتماعي ، والجزاء القانوني أو السياسي ، والجزاء الديني أو الالهي ، يبدو الجزاء الأول في المتاعب التي تنتاب الجسم من جراء تصرفات صاحبه السيئة ، كتدهور الصحة الناشئ عن تعاطي المخدرات ، والصداع الناجم عن الإفراط في السكر ونحو ذلك ، كما يبدو هذا الجزاء في المنافع التي تصيب الجسم نتيجة لفعل الخير ، كتمتع الانسان بالصحة والعافية نتيجة التزامه للعفة والاستقامة .

ويبدو الجزاء الاجتماعى فيما يصيب الانسان من استهجان مواطنيه
وسخطهم حين يستخف بتقاليد مجتمعه ، ويتمرد على العرف الشائع بين
أهله وعشيرته ، وفيما يناله من حب الناس وتقديرهم له متى استجاب لعرف
بلاده وسائر مقتضيات تقاليدها •

ويتمثل الجزاء السياسى فى العقوبات التى تنزلها قوانين البلد بمن
يعصياها — من سجن أو قى أو اعدام أو نحوه (وقلما تعنى القوانين
الوضعية بتوزيع المكافآت على من يطيعونها ، لأن الأصل فى المواطن أن
يكون مطيعا لقوانين بلاده) •

ويبدو الجزاء الدينى فى نعيم الجنة التى وعد الله بها المؤمنين من عباده ،
وفى عذاب الجحيم الذى توعده به الله الأشرار والفجار •

ومن النفعيين من أضاف الى هذه الجزاءات الأربعة التى تغرى بفعل
الخير وتجنب الشر ، جزاء خامسا هو الجزاء الباطنى الذى يتمثل فى الواجب
أو الضمير — فيما يقول چون ستورت مل — فاذا أتى الانسان خيرا اطمأن
نفسا وارتاح بالا ، واذا ارتكب شرا ساورته الوسوس ، وثار فى نفسه
القلق ، وكابد من وخزات ضميره ، هذه الجزاءات فى نظر النفعيين هى
مقومات الأخلاقية ، من حيث انها مصدر الالتزام الخلقى الذى يغرى الانسان
بالتطلع الى مثل أعلى يسير بمقتضاه سلوكه ، فيفعل الخير طمعا فيما ينتظر
أن يترتب على فعله من منافع ، ويتحقق عن طريقه من مصالح ، ويتجنب
الشر خوفا مما يحتمل أن ينجم عن ارتكابه من مضار ، أو يصيب فاعله من
متاعب •

وهكذا يرتد الالتزام الخلقى عند النفعيين الى الطمع فى الجزاء الطيب ،
والخوف من العقاب الأليم ، فلا يأتى الانسان فعلا من الأفعال الا وقد
توخى ما ينجم عن فعله من نتائج وآثار ، فان كانت النتائج الناجمة عنه
لاذة أو مؤدية الى مصلحة أو سعادة أقدم على الفعل راضيا مختارا ، وان
كانت الآثار المترتبة على الفعل مثيرة للألم أو مؤدية الى الشقاء ومفضية
الى عرقة المصالح ، انصرف عن الفعل وأشفق من ارتكابه ، هذه هى وجهة
نظر النفعيين فى فهم الالتزام الخلقى ومصدره •

تعقيب :

والواقع أن الأصل في الالتزام الخلقى أنه ينشأ عن تعارض بين الهوى والواجب أو بين الشهوة والعقل ، بين ما يميل الانسان الى فعله مساقا برغباته ونزواته ، وما ينبغى أن تكون عليه تصرفاته ، وتقتضى الأخلاقية أن يستجيب الانسان لاملأء عقله ووحى واجبه ، وأن يعزف عن نداء شهوته وصوت هواه ، وفي هذا يكمن الالتزام الخلقى ، فاذا كان محك الأخلاقية - كما يبدو في المذهب النفعى - هو حب الذات وما يحتمل أن يصيب صاحب الفعل من وجوه النفع وأسباب الضرر ، انهارت الأخلاقية وافتقدت ما يبرر وجودها ، لان الانسان بطبعه وفطرته ينشد منفعه ويلتمس ما يحقق مصالحه ، فما حاجته بعد هذا الى مذهب أخلاقى يرشده الى كماله الانسانى ؟ ان الأحرى بالانسان ألا ينشد السعادة الا حين تتفق مع الواجب ولا تتنافى مع منطق العقل ، ومن ثم لا تكون الجزاءات التى تغرى باتيان الخير ، أو تخيف من ارتكاب الشر ، أساس الالتزام الخلقى ، وانما تصبح عاملا ثانويا يمكن عند الضرورة اغفاله ، مساهرة لمبدأ يدين به الانسان ويرفعه فوق كل اعتبار ، على أن هذا - كقاعدة عامة لسلوك الانسان - ينبغى ألا يتنافى قط مع القول بأن اللذة أو السرور عنصر ضرورى لقيام الأخلاقية ، بمعنى أن الرجل الفاضل ليس هو الذى يشعر بأن اتباعه لمبادئ الأخلاقية ومثلها العليا عناء" يكابده ، بل هو من يطيب نفسا كلما انصرف عن شر يوشك أن يقدم على ارتكابه ، ويستشعر اللذة فى مزاولته للفضيلة - كما ذهب أرسطو من قبل ، ومن ثم لا تصبح الأخلاقية عبئا ثقيلا على أصحابها ، ولا تتنافى مع سعادة الانسان واطمئنان نفسه .

عندئذ لا يكون هناك تعارض بين الفضيلة والسعادة ، والسعادة هنا ليست مجرد لذة عارضة أو مصلحة شخصية طارئة ، أو منفعة تقوم على الانانية ، وانما هى اشباع لقوى الانسان كلها فى ضوء العقل المستنير ، ومن ثم تأمن جموح الرغبة من ناحية ، وتتفادى قتلها من ناحية أخرى ،

فنا من بهذا شر التطرف الذى يرد الانسان حيوانا مستهترا بمبادئ الأخلاقية ، أو ناسكا لا يصلح للضرب فى زحمة الحياة .
على أن مذهب المنفعة قد دخلته نظرية التطور وغيّرت بعض معالمه ، فما مكان الالتزام منه بعد هذا التطور ؟

(ب) الالتزام الخلقى فى مذهب التطوريين

فى النصف الثانى من القرن الماضى طلع (دارون) DARWIN ١٨٨٢ على العالم بنظريته فى التطور ، واعتنقها بعض النفعيين من الأخلاقيين وأخذوا فى تطبيقها على مجال الأخلاق ، وكانت نظرية التطور تقرر أن الكائنات قد خضعت منذ نشأتها لتطور متصل ، فهى تتنازع فيما بينها وتتغير على مر الزمان وفق قانون الانتخاب الطبيعى ، بمعنى أن ينتهى النزاع بينها ببقاء الأصلح (الأقوى) وانقراض الضعيف ، فلما انتقلت هذه النظرية الى مجال الأخلاق ذهب دعاؤها الى أن الحياة الخلقية تخضع لنمو مستمر أو تطور متصل ، وأن المثل العليا للجماعات البشرية تتنازع وتضطرع ، فيبقى منها الأصلح ، وينقرض منها مالا يكون صالحا ، وذهبوا الى أن الحياة الخلقية تفسر بالرجوع الى نشأتها ، وتتبع تطورها ، لا بالبحث عن غايتها ، وصرحوا بأن هدف هذه الحياة الخلقية تحقيق السعادة ، فاتفقوا فى هذا مع أصحاب النفعية التقليدية ، ولكنهم جعلوا السعادة غاية بعيدة غير مباشرة ، بمعنى انها لا تحتل مكان الصدارة فى حياتنا الخلقية الشاعرة ، انما تقوم الغاية فى تلاؤم الفرد مع المجتمع الذى ينتمى اليه ، وتكيفه مع البيئة التى يعيش فيها ، وبهذا يصبح السلوك الخلقى أداة لتحقيق الأنسجام بين الفرد وبيئته الاجتماعية ، وكل سلوك يحقق هذه الغاية يحدث لذة عند الفرد والجماعة معا ، ومن ثم يكون خيرا ، ويبلغ السلوك مرتبة الكمال الخلقى متى حقق الأنسجام بين الفرد ومجتمعه حتى ينتفى قيام نزاع بين مطالب الفرد ومطالب بيئته ، والطريقة التى تؤدى الى تحقيق هذا الكمال أن يلتزم الفرد جانب العدالة فى تصرفاته ، بحيث يقوم بالتزاماته وواجباته نحو أقرانه ، ولا يتجاوز حدوده أو يعتدى على حقوق

غيره ، انه لا يقنع بكف نفسه عن اىذاء غيره ، بل يأتى من الأفعال ما يحقق به مصلحة الآخرين من غير أن يسبب لأحد ألماً ، ومن ثم تتطور الحياة الخلقية بالانسان الى مثل أعلى يعبر عن تلاؤم بين الفرد ومجتمعه ، وانسجام بين مطالبه ومصالحه من ناحية ، ومطالب بيئته ومصالحتها من ناحية أخرى .

واذا كان النفعيون قد ردوا خيرية الأفعال الانسانية الى الطمع في نتائجها النافعة ، وأرجعوا العزوف عن ارتكاب الشر الى اتقاء آثاره الضارة ، فان (هربرت سبنسر) H. SPENCER ١٩٠٣+ ومن ذهب مذهبه يردون فكرة الواجب (الخير) الى أن الفرد الذى يهمل واجبه يرث الخوف من استهجان المجتمع وسخطه ، أو يخشى العقوبة التى تنزلها به القوانين الوضعية ، أو يرهب العذاب الذى ينتظره فى الجحيم ، فردوا بهذا بعض ما قاله الأخلاقيون قبلهم فى رد الالزام الخلقى الى الجزاءات ، وان كان (سبنسر) قد أضاف اليها قوله ان الفرد يرث فكرة الواجب عن أسلافه بطريق التقليد .

واعتبر التطوريون مبادئ الأخلاق ومثلها العليا مجرد عادات اكتسبها الجنس البشرى بالتجربة ، وورثها الأفراد جيلاً بعد جيل حتى ظنوا بعض المفكرين — كالحدسيين — فطرية غريزية ، أى أن المبادئ الخلقية قد نشأت بالتجربة ومرت بتطور طويل فى حياة الجنس ، وان بدت فى نظر الفرد فطرية حدسية يشترك فيها الناس فى كل زمان ومكان ، بهذا يرتد الالزام الى سلطة خارج الذات ، وبمرور الزمان تختفى السلطة الخارجية ويصبح الالزام باطنياً تلقائياً ، فيفرض الانسان على نفسه مباشرة سلوكاً يعينه يحقق — أو ينزع الى تحقيق — الأنسجام بينه وبين مجتمعه ، وعندئذ يبدو أن سلوك الانسان يجرى وفق ضميره، ويسير بمقتضى عقله .

تعقيب :

ان التطور الذى يقول به جمهرة التطوريين من الأخلاقيين وصف عام للمثل الأعلى القائم بالفعل ، انه مجرد دراسة تاريخية تتناول نشأة الحياة

الخلقية وتتبع تطورها ، وتتكهن بمستقبلها ، وتفسر مبادئها ومثلها العليا في ضوء قانون الانتخاب الطبيعي الذي يتكشف عن بقاء الأصلح فيما يرى هؤلاء التطوريون ، مع أن الواقع ان غاية البحث الخلقى وضع المثال الأعلى الذي (ينبغي) أن يسير بمقتضاه سلوك الانسان ، ولا معنى لانسجام الفرد مع بيئته ما لم توجد غاية" ينشدها الفرد ويرى أن حياته (ينبغي) أن تسير وفقا لها ، فيعمل على تعديل نفسه أو تعديل بيئته أو تعديلها معا حتى يتفقا مع المثل العليا التي يدين بها ويحرص على تحقيقها ، من هنا يتيسر القول بأن الالتزام الخلقى يكاد يختفى في المذهب التطوري ، اذ من الممكن أن تتصور أن المثل الأعلى في هذا المذهب — وهو تلاؤم الفرد مع بيئته — يمكن ان يتحقق بغير جهد يبذله الفرد لتحقيق هذا التلاؤم ، فاذا لم يتحقق في الحاضر أمكن توقع تحققه في المستقبل بفضل القانون الذي يوجب بقاء الأصلح وانقراض الأضعف . . . !

من هنا يمكن القول بأن قوانين التطور تصلح لأن تطبق في مملكة الحيوان ، ولا يتيسر تطبيقها على أسمى جانب في حياة الانسان ، ونعني به جانب المثل العليا التي ينبغي أن يسير السلوك الانساني بمقتضاها .

ويبدو المذهب التجريبي الأخلاقي في صورة أخرى يحسن بنا أن نقف عندها لتبين مكان الالتزام الخلقى منها :

(ح) الالتزام الخلقى في مذهب الوضعيين

رفضت (الفلسفة الوضعية) النظرة التقليدية في علم الأخلاق باعتباره علما معياريا يبحث فيما ينبغي أن يكون عليه السلوك الانساني بما هو كذلك ، ورأت أنه علم العادات أو الظواهر الخلقية كما هي موجودة بالفعل في مجتمع معين ، بهذا أصبح علما وضعيا وظيفته دراسة العادات والتقاليد والشرائع ونحوها كما تتمثل بالفعل في جماعة بشرية تعيش في زمان معين ومكان محدد ، وتقوم هذه الدراسة الوضعية على المنهج التجريبي الاستقرائي الذي تصطنعه في العادة العلوم الطبيعية ، بهذا أصبح علم الأخلاق فرعا من الأثروبولوجيا (علم الانسان) الذي ينزع الوضعيون

من الاجتماعيين الى ادخاله فى نطاق العلوم الطبيعية ، وبهذا لا تكون وظيفة علم الأخلاق دراسة ما ينبغى أن يكون عليه السلوك أى وضع قوانين الأفعال الانسانية ومثلها العليا ، لأن هذه المثل - فى نظر الوضعيين - نبتت فى حياة الجماعات البشرية ولم يخلقها فلاسفة الأخلاق ، انها صدى رغبات الأفراد فى ارضاء المجتمعات التى ينتمون اليها ، وليس على عالم الأخلاق الا أن يدرسها مع غيرها من الظواهر الخلقية كما هى موجودة بالفعل لا كما ينبغى أن تكون ، وبهذا يصبح المجتمع - وليس فلاسفة الأخلاق - هو المصدر الأعلى للقيم ، والمرجع الأسمى لكل سلطة أخلاقية ، فالإنسان عضو فى وحدة حضارته يرث تقاليدها ، ويتلقى تعاليمها ، انه ابن عصره وبيئته ، يخضع لمعايير التقويم وقواعد السلوك وصور المعتقدات التى تفرضها تقاليدده ، ويستجيب لمقتضيات الجو الاجتماعى الذى يسود عصره ، وقد قيل ان الفرد لا يخلق لنفسه قواعد يجرى عليها سلوكه وعقائد يدين بها ، ولا يضع نظاما سياسية يعتنقها ، ولا يسعه الا أن يتلقى هذا كله عن المجتمع الذى ينتمى اليه •

فالأخلاق عند أتباع هذه المدرسة ومن ذهب مذهبهم ليست من صنع الفرد - بالغة ما بلغت سعة حكمته وعمق تفكيره - انما تنشأ الأخلاق عن اشتراك جميع الأفراد فى صراع يهدف الى السيطرة على قوى الطبيعة ••• وضع أساس هذا الاتجاه امام الوضعيين (اوجينست كونت) + ١٨٥٧ A. COMTE وأكده دوركايم + ١٩١٧ DURKHEIM وليقى بريل + ١٩٣٩ LEVY-BRUHL فما هى الظواهر الخلقية وما مكان الالزام الخلقى فى مذهبهم ؟••

كان (دوركايم) خير من عرض لتحديد الظواهر الاجتماعية (وهى تشمل الظواهر الخلقية) فميز بينها وبين الظواهر الطبيعية التى تدرسها العلوم الطبيعية ، وأول ما يميز الظواهر الخلقية انها ليست من صنع الفرد ، انها تتكون فى الحياة الاجتماعية ويتلقاها الفرد تامة التكوين عن المجتمع الذى يعيش فيه ، ان الفرد لا يخلقها ولكنه يخضع لها ويستجيب لضغطها ، فاذا أدى واجبه نحو أبيه أو زوجته ، أو بر بوعدة للآخرين أو ••• لم يكن

أداءه لهذه الواجبات صادرا عن ذاته ، عن تفكيره أو ضميره أو عواطفه ، بل انه يخضع في هذا لسلطان العرف الذى يوجب على كل فرد ان يؤدي واجباته التى فرضها المجتمع الذى يعيش فيه ، بل كثيرا ما تصطدم الواجبات الاجتماعية بمشاعر الفرد ووجداناته الحقيقية ، فلا يملك الا الاستجابة لهذه الواجبات على غير ما تقتضيه مشاعره الخاصة ، يبدو هذا فى الظواهر الخلقية والدينية والسياسية والاقتصادية وغيرها من الظواهر الاجتماعية .

فالظاهرة الخلقية تتميز — كغيرها من الظواهر الاجتماعية — بقوتها القاهرة التى تفرض نفسها على الأفراد ، وتحدد سلوكهم وتفكيرهم وعواطفهم معا ، ومن حاول مقاومة هذا القهر والخروج على ما تقتضيه ظاهرة خلقية ، استهدف لسخط المجتمع واستهجاناه ، وعرض نفسه لانتقامه ، وقد تكون العقوبة التى تناله مادية تبدو فى العقوبات التى تفرضها قوانين مجتمعه ، وقد تكون أدبية تبدو فى استهجان الجمهور واحتقاره ، وقد يذعن الفرد لسلطان المجتمع راضيا مختارا ، فلا يدل هذا على أن سلوكه صادر عن ذاته ، بمحض تفكيره ومسائرته لعواطفه ، بل ان هذا يشهد بأن الفرد فى هذه الحالة يذعن لسلطان المجتمع وتقاليده ومعتقداته دون تفكير فى مقاومته أو محاولة الاصطدام معه ، وللظواهر الخلقية سلطانها الذى يفرض نفسه على كل انسان ، من هنا يبدو الالتزام الخلقى — فى معنى جديد — ليس الضمير الذى يتحدث عنه الحدسيون من الأخلاقيين نشاطا يصدر عن ذات الانسان ، وليس تعبيرا عن القيم المطلقة فى تصور الانسان ، بل ان الضمير كما يبدو فى الفرد ، هو مجرد صدى للقواعد العامة التى ارتضاها المجتمع وانتهى اليها السلوك الجمعى فيه ، وهى تفرض نفسها على كل فرد وتحدد سلوكه نحو غيره من أفراد المجتمع ، ومن ثم كان الضمير فى رأى هؤلاء الاجتماعيين — الذين يمثلون الفلسفة الوضعية فى الأخلاق — يعكس بيئة المجتمع — اجتماعية كانت أو اقتصادية أو دينية أو ثقافية — فى هذا الضمير تلتقى القواعد والقيم التى تنشأ فى المجتمع ، بمعنى ان الفرد لا يوجد لها ولكنه يتلقاها عن مجتمعه ويخضع لها راضيا أو كارها ، بهذا يصبح المجتمع المصدر الوحيد للقيم الانسانية على نحو ما أشرنا من قبل .

ويرى (دوركايم) أن شروط الفعل الخلقى أن يأتيه صاحبه وفق قانون مفروض ، وأن يقوم على الغيرية والتضحية ، وليس على الأنانية وحب الذات ، وأن يكون صادرا عن ارادة ، وهذه الخصائص الثلاث من خلق المجتمع ، فالصفة الأولى تبدو في النظام الذي تفرضه كل جماعة على أفرادها ، والثانية وليدة اخلاص الفرد للمجتمع الذي ينتمى اليه ، وهو اخلاص " تفرضه الحياة الاجتماعية على أفرادها ، والصفة الثالثة مرجعها الى شعور الفرد بأنه يفيد من وجوده مع غيره في مجتمع أكثر مما يفيد اذا كان منفردا منعزلا عن الناس .

وجاء (ليفى بريل) فوضع - في ضوء هذه الدراسات - المشكلة الخلقية في صورة أنضج وأكمل ، وان لم تخرج في جملتها عما أسلفناه ، الا أنه زاد مجالها تحديدا ، وأبان عن مناهج البحث فيها وبهذا ألغى التصور الفلسفى القديم لهذه المشكلة ، ولعل فيما أسلفناه ما يكفى بيانا للتصور الوضعى الجديد ، ولعلنا - بعد الذى قلناه في هذا الصدد - لا نخطئ مكان الالتزام الخلقى من هذا التصور الجديد ، انه ليس الالتزام الذى يتمثل في استجابة الفرد لمثل أعلى صادر عن ذاته أو عن فرد آخر - بالغما ما بلغ سداد تفكيره وعمق فلسفته - ولكنه الزام واقعى يعبر عن ضغط المجتمع على الفرد ، واستجابة الفرد لهذا القهر راضيا أو كارها .

تعقيب :

نلاحظ أن هذا المذهب يصف الواقع ويقرر ما هو كائن بالفعل ، ولا يرتقى قط الى دراسة (ما ينبغى أن يكون) لأن الوضعيين ينكرون امكان دراسته على اعتبار أنه لا يخضع لمناهج البحث التجريبي ، ولكن علم الأخلاق - في النظرة التقليدية - وظيفته أن يدرس ما ينبغى أن يكون ، ليضع المثل الأعلى الذى يسير في ضوئه سلوك الانسان ، من هنا أمكن القول بأن المثالية الأخلاقية تمرد " على القيم الهزيلة الشائعة ، وثورة على الأوضاع المريضة الفاشية في المجتمع ، وهذه المثالية ضرورية لأنها هى وحدها التى تتطور بالمجتمع وتحمله على جناحها الى الكمال المنشود ،

ويترتب على هذا أن يكون للالزام فى المثالية الأخلاقية معنى يختلف كل الاختلاف عن معناه فى المذهب الوضعى ، فالالزام الوضعى تعبير عن عبودية الفرد للمجتمع ، والالزام المثالى - بمعناه التقليدى - يعبر عن تمرد الفرد على القيم البالية الفاشية فى المجتمع ، وتطلعه الى الرقى فى ضوء مثل أعلى رسمه لنفسه أو اعتنقه عن غيره عن اقتناع ورضا واختيار ، ومن ثم أصبح الفرد يتصرف بوحى ذاته ، وليست تصرفاته مجرد صدى للضمير الجمعى .

وتبدو مغالاة الوضعيين فى تصوير المجتمع المصدر الوحيد للقيم الأخلاقية وغيرها عند الفرد ، مع أن الواقع أن للفرد نصيبه الملحوظ فى وضع هذه القيم ، وقد غالى خصوم هذا رأى فذهب أمثال توماس كارلايل + ١٨٨١ T. Carlyle الى أن الأفراد (الأبطال بتعبير أدق) هم صانعو المجتمعات وبناء حضارتها وأصحاب الفضل الأول فى رقيها وتقديمها ، وفى كلا الرأيين غلو يخرجهم عن الصواب ، ولو صح ما يقوله الوضعيون من أن الفرد يعكس ضمير المجتمع ولا يزيد على هذا شيئاً لتعذر ظهور مصلح أو قديس ، وإن احتال الاجتماعيون على تفسير هذه الظاهرة فقالوا إن مثل هذا المصلح أو القديس يسبق عصره الى معرفة الاتجاه الذى يؤدى بالمجتمع الى التطور والرقى . . . والواقع أن هناك تفاعلاً متبادلاً بين الفرد والمجتمع ، ولا يتنافى القول بالتأثير المتبادل بينهما مع القول بنصيب الفرد الملحوظ فى وضع المثل العليا ، ورد الالزام الخلقى الى الفرد ، وتحرير هذا الفرد من عبوديته للمجتمع ، حتى يستقيم كيان الأخلاقية التى تقيم المسئولية الخلقية على أساس من توافر العقل وحرية الاختيار .

رأينا فى اجمال مكان الالزام الخلقى عامة فى أظهر مذاهب الاتجاه التجريبى الحديث فى فلسفة الأخلاق ، واستيفاء لدراسة هذا الاتجاه ، وتتمة لما ذكرناه عن النفعيين والوضعيين خاصة نعقب بكلمة عن مكان الالزام الخلقى فى علمى النفس والاجتماع :

(د) مكان الالزام الخلقى من علم النفس

قام المذهب النفعى ومكان الالزام منه ، على أساس من تحليل الطبيعة البشرية ومبلغ تأثيرها بما ينتابها من لذة أو ألم ، وما يصيب صاحبها من منافع أو يحيق به من مضار ، أى أن أساس الاتجاه النفعى كان سيكولوجيا نفسيا ، كما كان أساس الاتجاه الوضعى أثرىولوجيا اجتماعيا ، ولكن المحدثين من علماء النفس والاجتماع قد ألقوا على هذين الاتجاهين ضوءا زادهما وضوحا ، وسنعرض الاتجاه السيكولوجى كما يبدو عند أتباع مدرسة التحليل النفسى لانهم كانوا أكثر علماء النفس حرصا على دراسة الضمير وتحليل الالزام الخلقى الصادر عنه ، ويتلخص رأيهم فى أن الشعور بالاثم ، والتزوع الى فعل الخير ، مرجعهما الى آثار نشأت عن أحداث وقعت فى الطفولة الباكرة (ونسيها أصحابها بمرور الزمن ، فاستقرت فى اللاشعور عن طريق الكبت) والى تعاليم دينية وخلقية واجتماعية تلقاها الطفل منذ طفولته ، وعن هذه المكنونات يصدر الشعور بالألم وتأنيب الضمير ، واستهجانته للخطيئة ، والاحساس بالندم ، والانسان لا يشعر بمحتويات اللاشعور لأنها تنشأ عن الكبت وتختفى تفاديا للألم الناجم عن ذكرها ، وان كانت تعبر عن نفسها فى أقوال واضحة مشعور بها نسيها خطأ (أحكاما خلقية) ويرى (فرويد) + ١٩٣٩ S. FREUD — منشئ مدرسة التحليل النفسى — أن العقل — وان كان وحدة غير مجزأة — يتألف نظريا من : جزء فطرى موروث هو الدوافع الفطرية (الغرائز) فى صورتها الهمجية ، وجزء مكتسب هو العمليات العقلية المكبوتة ، ويسمى هذين بالذات السفلى أو (ID) وهى مصدر النشاط ومبعث الحيوية ، ولكنها عمياء بمعنى أنها لا تميز بين خير وشر ، ولا تفرق بين حق وباطل ، فهى عند ما تزاول نشاطها لا تعبأ بقوانين المنطق ولا تكثر بمبادئ الأخلاق ولا تهتم بمقتضيات الواقع ، ولا يتحكم فى توجيهها الا مبدأ اللذة ، بمعنى أنها تحقق اللذة حين تزاول نشاطها ، فاذا عاقها عن مباشرته عائق أثارت فى النفس ألما ، وبهذا نرى أن الطفل اذا أثر فيه دافع التملك أفرغ وسعه فى اغتصاب كل ما يقع تحت يده واقتنائه دون اكتراث

بحق الملكية ، واذا أثر فيه دافع المقاتلة بادر بارضائه بالتدمير والتخريب ونحوه مساقا باللذة الناجمة عن ارضائها ، من غير أن يعبا بمبدأ خلقى أو وضع قانونى أو غير ذلك .

ولكن الطفل يفطن الى أنه يعيش فى بيئة اجتماعية ، ويتصل بأهلها ويتأثر بها تأثرا مباشرا عن طريق ادراكه وشعوره ، يأخذ جزء من ذاته السفلى فى الاتصال بالعالم الخارجى ويخضع لمقتضياته ، هذا هو مانسميه بالذات (الواقعية) EGO يتحكم فى نشاطها مبدأ الواقع لا مبدأ اللذة ، وهى تهيمن على حركات صاحبها الارادية وتعمل على حفظ ذاته ، وتشرف على ميوله الفطرية التى تصدر عن ذاته السفلى ، وتتيح اشباع بعضها وكبت (قمع) ما ترى انه يتنافى مع الآداب العامة وينبؤ عن مقتضيات العرف الاجتماعى ، ومن ثم كانت هذه الذات تمثل الحكمة والاتزان وسداد التفكير، وبها يتوقف الانسان عن ارضاء غريزة تثير اللذة فى نفسه، متى كان ارضاؤها متنافيا مع المحيط الاجتماعى الذى يعيش فيه ، انها تحاول أن توفق بين مبدأ اللذة ومبدأ الواقع ، بين نزعات الذات السفلى ومطالب المجتمع الذى ينتمى اليه الانسان ، وهى تهتدى فى هذا التوفيق بهدى الأنبياء والآباء والمعلمين والمصلحين ومن اليهم .

هذه الذات تتمثل فى هؤلاء الذين ميزوا لصاحبها منذ حداثته بين الخير والشر ، وفرقوا له بين الحق والباطل ، أو الصواب والخطأ ، انها تتقمص شخصيتهم وبهذا تتحول صورهم الى سلطة باطنية نفسية ، تبدو فى جزء من الذات نسميه بالذات العليا أو المثالية SUPER OR IDEAL EGO وبعد أن كان الأب أو المعلم هو الذى يأمر الطفل بأن يأتى أفعالا بعينها ، وينهاه عن ارتكاب أفعال أخرى ، انتقلت سلطة الأب أو من يمثله الى الذات العليا ، فأخذت تشرف على نشاط الذات ، وأصبحت الأوامر والنواهي تصدر عن باطن النفس بعد أن كان الانسان يتلقاها عن سلطة خارج ذاته ، بهذا أدرك الانسان بيعث من ذاته (ما ينبغى) أن يكون عليه سلوكه ، يشعر بصوت يدوى فى باطنه ويناديه بتجنب الشر واتباع الخير ، فان استجاب لهذا النداء ارتاح بالا وطاب نفسا ، وان أشاح عنه وعصيه

استشعر الضيق وساوره القلق ، وهذا هو ما يسميه الأخلاقيون بالضمير ، وهو ينمو بنمو ما يكتنف صاحبه من تعاليم الأخلاق وقواعد الدين وتقاليده المجتمع ، هذا الضمير — باعتباره وظيفة من وظائف الذات المثالية — هو الذى يفرض رقابته على مكنونات الذات السفلى ، وينشأ بينهما صراع ، لأن هذه المكنونات بما تتضمن من نزعات شريرة ورغبات نائية وغرائز شاردة جامحة ، لا تسير العرف الاجتماعى وآدابه ، فهى تريد أن تقهر هذا الضمير وتغادر سجنها ليتسنى لها أن تزاوّل نشاطها فى حياتنا الشعورية ، ويأبى الضمير — لاشعوريا فى أكثر الحالات — إلا أن يمنعها ويقيها بعيدة عن مجال الشعور ، والا بدا صاحبها فى نظر الناس شاذا سفيها يتصرف على غير ما ألف المجتمع ، ومن ثم يسيء الى مركزه بين أقرانه ، ومن هنا نلاحظ أن الضمير يلح — فى ضوء ما يرتضيه من معايير الأخلاق ومبادئها ، وما يذعن له من مقاييس الدين وقواعده — فى أن يكبت نزعات الذات السفلى ويقمع رغباتها ويثد غرائزها • وقد يؤدى افراط الضمير فى الكبت الى عقد نفسية واضطرابات عصبية ، ما لم تجد الطاقة المكبوتة متنفسا تلطف به من حدة الضغط الذى تعانيه ، وقد يبدو هذا فى حالات المرض أو التعب أو التخدير الذى يحدث أثناء النوم الطبيعى أو التنويم المغناطيسى أو نحوه مما يعطل الضمير عن أداء وظيفته •

وهذا الضمير يهيمن على تصرفات صاحبه ، يتولاه بالنقد والتقريع ويهدده بالعقاب ، وكثيرا ما يبدى من القسوة أكثر مما كان يبدى الآباء والمعلمون الحقيقيون الذين تقمص شخصيتهم وامتنص سلطتهم ، بل قد لا يقتنع بتأنيب صاحبه على ما ارتكب من آثام ، فيحاسبه على ما يطوف بخاطره من نوايا وأفكار لم تخرج بعد الى حيز العمل ••• !

هنا يبدو مصدر الالتزام عند اتباع مدرسة التحليل النفسى ، فالضمير ممثلا فيما سموه بالذات العليا — أو الأنا المثالى — يمتص سلطة الأب ومن اليه ممن أشرفوا على تربية الطفل منذ حدثته ، ويتقمص روحهم ويتكيف بما يتأثر به المجتمع من مبادئ خلقية ومثل اجتماعية وتعاليم دينية ونحوها ، يقاوم المكنونات اللاشعورية فى ذاتنا السفلى (من استعدادات

قطرية ورثناها عن أسلافنا الأولين ، وميول عدوانية انتقامية ، ورغبات جنسية نائية وغير هذا مما استقر في الجانب المستقر في نفوسنا) ومن هنا أمكن القول بأن الضمير هو نتيجة تربت على جميع أوامر النهي والكف وسائر التعاليم التي تلقاها الفرد منذ أيام طفولته ، وبهذا الضمير الذي يمثل سلطة الأب والمعلم ومن اليهما ، ويتقصد شخصيتهم ويعبر عن آداب المجتمع وتقاليده ومعتقداته ، يشعر كل انسان بالزام خلقى يحمله على اتيان الخير وتجنب الشر ، وباستجابته لهذا الالزام يطمئن نفسه ، وبعضياته له يساوره القلق وتمضه وخزات الضمير ...

تعقيب :

هذه هي أظهر وجهات النظر السيكولوجية في فهم الالزام الخلقى ، ولكن التحليل النفسى قد أثار حملة من النقد شنّها عليه خصومه ولا سيما الأخلاقيون منهم ، ومن أظهر ما قيل في نقده أن أهله يهملون في الطبيعة البشرية جانبها الروحى الخلقى المشرق ، ويركزون اهتمامهم في أحوال الذكريات النائية والميول العدوانية والرغبات الجنسية والشهوات البهيمية وما إليها بسبيل ، وحقيقة أن (الكبت) في نظرهم من عمل الضمير الذى يعبر عن آداب المجتمع وتقاليده ، فيستبعد من تصرفات صاحبه ما يتنافى معها ، ومن ثم كان الكبت وليد صراع بين ما يشتهيّه الفرد وما تقتضيه آداب المجتمع ، وهم يعترفون بأن الاسراف في الكبت كثيرا ما يؤدي الى الشذوذ والمرض ، ومن أجل هذا حذر المتطرفون منهم من تنظيم الدوافع الطبيعية في حياة الطفل وطالبوا بترك الرغبات والنزعات الشريرة حرة في مزاوله نشاطها ...! وأنكر جمهرة المحللين هذا الاتهام الذى يقوض الأخلاق ويهدم مبادئها ، مستندين الى أن الحض على الكبت مرجعه الى نزعاتنا الأخلاقية ، وميولنا الجمالية ، وأن التحليل النفسى يقوم بوظيفته في الكشف عن الحالات النفسية التى تقلق صاحبها حتى يتيسر علاجها ، من غير أن ينزع التحليل الى الاستخفاف بالآداب والتقاليد والمعتقدات ، فلا خوف من هذه الدراسة على الجانب المشرق للوضاء في حياتنا .

ولكن التحليل النفسى يشبه التحليل الأثروپولوجى الذى سنتحدث عنه بعد قليل — من حيث انه يهتم بدراسة ما كان وما هو كائن بالفعل ، فيرتد بالالزام القائم بالفعل الى ماضيه السحيق ليعرف نشأته ويتتبع تطوره ، دون أن يتجاوز هذه الدراسة التاريخية الى (ماينبغى أن يكون) ، والالزام الخلقى فى الفلسفة التقليدية هو الذى يصدر عن قوة باطنية مفكرة فى الانسان نسميها بالضمير أو العقل أو نحو ذلك ، وليس الضمير الذى يكون صدى لآداب المجتمع ، حتى ولو كان مجتمعا مريضا يعيش على قيم هزيلة بالية !

هذا الى أن أصحاب التحليل النفسى يقومون بتحليل نفسيات الشواذ والمنحرفين من المرضى ، وقلما يعرضون لتحليل نفس سليمة ، فكيف تتوقع منهم أن يحدثونا عن الضمير الذى (يضع) مثلنا العليا ، والالزام الخلقى الذى يصدر عنه ويوجب علينا اتباع الخير وتجنب الشر ... ؟

ان الالزام الخلقى فى وضعه التقليدى الصحيح ليس هو الالزام الذى يدرسه المحللون النفسانيون بالارتداد الى ماضيه الطويل لمعرفة نشأته وتطوره ، انما هو الالزام الذى يصدر عن قوة عاقلة مفكرة تسمو بصاحبها الى حياة كريمة تلائم انسانيته .

(هـ) مكان الالزام الخلقى من علم الاجتماع

تذهب وجهة النظر الأثروپولوجية الى رد الالزام الخلقى الى أصول غير أخلاقية ، اذ يعرض علماء الاجتماع لتحليل الأسباب التى تبرر الحكم على فعل بأنه خير ، وعلى آخر بأنه شر ، وليست الأحكام فى نظرهم الا مجرد تعبير عن وجدانات تدفع أصحابها الى استحسان أفعال واستهجان أخرى ، وتحملهم على الرضا عن سلوك يبدو فى نظرهم خيرا ، والضيق بآخر يتمثل لهم شرا ، وفى تحليلهم لهذه الوجدانات يردونها الى أصولها التى صدرت عنها ، فيرون أن التجربة الطويلة الأمد قد أثبتت أن بعض ما أقوم به من أفعال يؤدي بى الى اكتساب منافع شخصية أو تحقيق مصالح ذاتية ، أو يثير فى نفسى احساسات سارة ممتعة ، فأرضى عن هذا النوع

من الأفعال وأسميه خيرا ، وعلى عكس هذا يكون الحال فيما أسميه شرا ، وقد يقال أن أسلافى قد اهتموا الى هذه النتيجة منذ زمن طويل ، هدتهم التجربة الى أن من الأفعال ما يؤدي الى منفعة أو يحقق مصلحة فاستصوبوه وسموه خيرا ، ومن الأفعال ما قد يسبب أذى أو يحقق ألما فاستهجنوه وسموه شرا ، وكان من أثر هذا أن ولد الانسان مزودا باستعداد فطرى موروث سماه علماء النفس دافعا فطريا أو (غريزة) ، وهذه الغريزة هي التى تدفع صاحبها الى استحسان أفعال واستهجان أخرى من غير تفكير فيها أو تعقل لحقيقتها ، بل دون أن يفطن الانسان الى الأسباب التى أدت فى بداية الأمر الى الشعور بالاستحسان أو الاستهجان — وهى ما يترتب على الفعل من منفعة أو ضرر — وفى ضوء هذا أخذ أصحاب الاتجاه الذاتى من الاجتماعيين وغيرهم يحللون الحاسة الخلقية التى يطلق عليها فى العادة اسم الضمير ، ولاحظوا أن التفسير السالف يصدق فى حالات الاستهجان بوجه أخص ، فالضمير يستنكر الجريمة ويستهجن ارتكابها ، ويثير فى نفس مرتكبها الندم والألم ، وقد يسأل الانسان نفسه : لماذا أشعر بالاثم وأتهيب ارتكابه ، وأرهب الخطيئة وأشفق من اتيانها ؟ وما مصدر هذا الالتزام الباطنى الذى يوجب على أن أفعل الخير وأتجنب ارتكاب الشر ؟ ولكنه لا يعرف لمثل هذه الأسئلة جوابا مقنعا .

يزيد هذا تأييدا أن المجتمعات البدائية الأولى كانت مثقلة بأوامر التحريم والكف ، بحيث كان الفرد أسير ما يقتضيه عرف مجتمعه وما تتطلبه تقاليد ، فمن ذلك أن بعض المجتمعات حرمت على شبان القبيلة أن يتزوجوا من بناتها ، وكان مرجع هذا التحريم الى أسباب من بينها ترك الاناث ليتمتع بهن رؤساء القبيلة ، ويبدو أن من العسير التدليل على أن الزواج من الأقارب يضعف الذرية بيولوجيا أو عقليا — والا لانقرضت جميع القبائل التى أباحت منذ الماضى السحيق هذا النوع من الزواج — ومع ذلك ورثت المجتمعات المتمدنية (غريزة) اشمئزاز أو نفور من زواج المحارم ، كما ورثت غير هذا من تصرفات ستمها شرا ، وأوجبت على كل فرد أن يتجنبها ، وألزمته باتيان أفعال أخرى رضيت عنها واستصوبت وقوعها .

وهكذا ذهب جمهرة الاجتماعيين الى أن الشعور بالاستحسان أو الاستهجان وليد تقليد قديم أكثر منه صدى لغريزة فطرية في نفوس البشر، ورأوا أن السبب الحقيقي الذي أدى الى قيام هذا الشعور كان في كل الحالات التماس منفعة أو اتقاء ضرر، ولكن هذا الالتزام الذي يقتضى الفرد أن يستصوب أفعالا ويستهجى أخرى، قد تحول بمرور الزمن الطويل الى غريزة يرثها الفرد عن اسلافه، وهى تقوم في جذور الشعور بالاثم والتطلع الى فعل الخير...

ويقولون ان أثر المجتمع في حياة الفرد الاخلاقية لا يمكن انكاره، ويبدو هذا الأثر الملحوظ حين تفترض ان قبيلة يتهدد وجودها خطر من جيران لها، كيف تقى نفسها خطر الدمار، وتضمن لأفرادها البقاء...؟ ان ذلك يقتضى أبناءها أن يتصفوا بالشجاعة والعزم والاخلاص حتى يتسنى لهم الذود عن قبيلتهم والدفاع عن حياضها، كما يقتضى نساءها أن يتمسكن بالأمانة والعفة والطهارة والوفاء لأزواجهن، من أجل هذا تستحسن القبيلة لا محالة هذه الصفات وتستصوب التحلى بها، كما تستنكر كل ما يتنافى معها من تصرفات وتستهجى اتيانه، وتنزل عقابها وسخطها على من يعصى عرفها ويستخف بتقاليدها، وقد تلقينا هذه التقاليد بعد عصور مديدة، فأخذنا نمجد الشجعان ونكرم الذين يجاهدون لصيانة الروابط المقدسة بين أبناء الوطن، ومحاربة كل ما يهدد التقاليد، وأخذنا نستهجى الخيانة بين الزوجات ونستنكر النذالة والجبن ونحوه، تلقى الانسان المتمدن هذه التقاليد وتمسك بها، دون أن يعرف الأسباب الحقيقية التى أدت في الماضى السحيق الى هذا التصرف، أو يظن الى بواعثه ودواعيه الأصلية — فيما يقول هؤلاء الأثروپولوجيون —

وهكذا رد هؤلاء الاجتماعيون الالتزام الخلقى الى أصول قديمة بعضها غير أخلاقى، وان أقاموه على نتائج الأفعال الانسانية كما تتمثل في وجوه النفع وأسباب الضرر •

واستيفاء لتفسير الاتجاه الاجتماعى في تصور الالتزام الخلقى نعقب بكلمة خاطفة عن التفسير المادى للالتزام — كما يبدو في الفلسفة الماركسية،
« م - ٤ »

(و) مكان الالزام الخلقى فى التفسير المادى

يرى أصحاب التفسير المادى للالزام الخلقى أن المجتمعات البشرية فى أكثر مراحل التاريخ قد قامت على حكم الأغلبية بواسطة أقلية تستغل سلطانها لتحقيق مصالحها الشخصية ، وتسخر الأغلبية لخدمة هذه الأقلية التى تسن من القوانين ، وتضع من مناهج التعليم ، وتقرر من قواعد الأخلاق ما يكفل مصالحها ويحقق سيادتها ، ومن هنا اقتضت الأخلاق الناس أن يكذبوا ويكذبوا لصالح حكامهم وأولى الأمر منهم ، وقديما عرف السوفسطائية العدالة بأنها (مصلحة الأقوى) وذهب جمهرة التجريبيين من الأخلاقيين الى أن الخير والشر يتغيران بتغير الزمان والمكان ، ويختلفان باختلاف الظروف والأحوال ، فما يعتبر اليوم خيرا ربما كان بالأمس شرا ، وما ظنه اليهود شرا عده العرب خيرا ، وليس ثمة شر مطلق ولا خير مطلق ، بل توجد قواعد وقوانين وأحكام وعواطف تعكس حاجات الطبقة الحاكمة ومصلحتها ، ومن ثم كان لكل طبقة مبادئها العليا ومثلها الحسنى ، أما الفلسفة الماركسية فقد سلّمت بوجود قيم مطلقة ، قرأت أن التعاون مثلا خير مطلق لا يتوقف على زمان دون زمان أو مكان دون مكان ، وأن ما يتنافى مع التعاون شر مطلق ، اذ لم يحدث فى تاريخ البشرية أن اعتبر مجتمع من المجتمعات البشرية التعاون شرا ، أو عد ما يعوقه خيرا ، وقد صرحت الماركسية بأن أخص ما يميز الأخلاقية عند الطبقة الوسطى (الحاكمة) حرصها على الملكية الخاصة ، ملكية الانسان لنفسه وماله ، ورأت ان كل ما يعين على حفظ الملكية فهو خير ، وكل ما يهددها فهو شر ، خيانة الزوجة شر لأنها عدوان على حق الزوج فى الاستئثار بزوجه ، واغتصاب المزارع لمحصولات جاره شر لأنه تهديد لملكية أرضه ، واختطاف طعام من صاحبه ولو كان لسد الرمق شر لأنه عدوان على ملكية صاحب الطعام لطعامه . . . ولا تثير الشيوعية ذعر الناس وفزعهم الا لأنها تهدد معانى الملكية فى مجال التقاليد والأخلاق الرجعية والعقائد وسائر ما يقدسه الناس ويحرصون على صيافته مما يعوق مصالح الطبقة الحاكمة ، واللص لا يمكن أن يوجد فى مجتمع ليس فيه ملاك . . !

وهكذا أرجعت الماركسية أكثر العواطف الخلقية الى أوضاع مادية اجتماعية ، هي اعتبارات المنفعة الاقتصادية التي كانت النبع الذي استقى منه الناس معانى الخير والشر ، ومفاهيم الحق الباطل ، ودلالات الكمال والنقص ، ومن هنا يرتد الالتزام الخلقى في نظر أصحاب هذا الاتجاه الى ما ينجم عن أفعالنا من منافع أو مضار تنال من نظام العلاقات الاجتماعية القائمة ، والانسان يشعر بالزام خلقى يحمله على أن يقدم على كل تصرف يساير مصلحة الطبقة ، ويتجنب كل فعل يهدد هذه المصلحة ويغير هذا لا يكون الزام .. !

في ضوء هذا الحديث عن الوضع الطبقي والوعى به والحرص على المصالح المترتبة عليه تتطور المشاعر والعواطف الأخلاقية ، ويتشكل الرأى العام وتتغير الشرائع والقوانين ، ومن هنا اختلفت الأحكام الخلقية التي تصدر على الفعل الواحد باختلاف أهليها وظروفهم ، لأن هذه الأحكام والعواطف الخلقية ليست الا مجرد تبريرات عقلية لحاجات ورغبات الطبقة التي تفيد منها .

تعقيب :

ليس لنا من تعقيب على الاتجاه الاجتماعى والمادى في تفسير الالتزام الخلقى أكثر مما أشرنا اليه في تعقيباتنا السالفة على مذاهب التجريبيين ولا سيما الوضعيين منهم ، ان الالتزام الذى تعنى بدراسته فلسفة الأخلاق التقليدية هو الذى يتجلى في المثال الذى تضعه تعبيراً عن كمال مرجو ، وليس الذى ينشأ وليد حياة اجتماعية أو اقتصادية معينة ، ولا يتنافى هذا مع ارتباط الالتزام بالواقع وظروفه ، ومن ثم فانه لا يتطلب دراسة تاريخية تفسر نشأته وتتبع تطوره ، وان اقتضى وضعه دراسة مستتيرة تفسر طبيعته ومدى ملاءمته للطبيعة البشرية وامكانياتها ، اذ في ضوء فهمنا للطبيعة الانسانية وامكانياتها ، نستطيع أن نضع مثلنا الأعلى ، من أجل هذا لا تستغنى فلسفة الأخلاق عن فهم الانسان كما تصفه بالفعل علوم النفس والاجتماع والحياة وغيرها من العلوم الانسانية التي تتعاون على فهم

الانسان كما هو كائن بالفعل ، وليس كما ينبغي أن يكون ، ولكن فلسفة الأخلاق في وضعها التقليدي لا تقف عند فهم الانسان كما هو كائن ، بل تتجاوز — بحكم وظيفتها — واقعه الأليم ، لترسم له المثال الذي يرتفع به الى الكمال . وكثيرا ما يكون هذا المثال ، تصحيحا للاوضاع الخاطئة في حياة الناس ، أو هو تمرد على القيم الهزيلة والمثل السقيمة التي يدين بها الانسان فعلا متى عاش في مجتمع مريض — كما قلنا في تعقيبنا على المذهب الوضعي بوجه خاص .

ومع كل ما يمكن أن يقال في نقد مذاهب التجريبيين وما أخذ موقفهم من الالزام الخلقى ، تلاحظ أنها قد كشفت عن ثروة من الحقائق أفادت فلاسفة الأخلاق وأعاتتهم على فهم الطبيعة البشرية وتقدير امكانياتها ، وما كان في وسع أحد منهم أن يرسم للبشرية مثلا أعلى جديرا بالبقاء مالم يكن على بينة من هذه الآفاق التي ارتادها هؤلاء التجريبيون وكشفوا عن مناطقها المجهولة ، وحسبنا أن نذكر القارئ بقطرة من فيض فضلهم :

كشف النفعيون عن دوافع الأفعال الانسانية في طبيعة البشر ، وحددوا مكان اللذة والألم من تصرفات الانسان ، وأكد التطوريون منهم أثر التطور في حياة المبادئ الخلقية ونموها وتغيرها ، كما لفت الوضعيون الأنظار الى ضرورة الحياة الاجتماعية لقيام المبادئ الخلقية ، لأن الانسان لا يحيا فردا منعزلا عن غيره من الناس ، والا لاستغنى عن المثل العليا في تدبير حياته الانسانية ، وأبان المحللون النفسانيون والأثروپولوجيون وأصحاب التفسير المادى عن كنوز من حقائق الطبيعة البشرية كما تتمثل في حياة الجنس وحياة الفرد معا . . . وما نظن أن فلسفة الأخلاق التقليدية كان يمكن أن تستقيم صحيحة سليمة بغير فهم لهذه الحقائق وغيرها مما كشفه الفلاسفة التجريبيون ، وهل يتيسر لفيلسوف أن يضع مثلا أعلى لسلوك الانسان اذا لم يكن على علم بامكانيات طبيعته . . ؟

حسبنا هذا عن موقف التجريبيين من الالزام الخلقى ، ولنعقب بكلمة فكشف بها عن موقف الحدسيين من هذا الالزام :

الفصل الثالث

موقف الحدسيين من الالتزام الخلقى

تمهيد فى مذهب الحدس الاخلاقى — (ا) الالتزام عند علماء اللاهوت فى الغرب وأهل السلف فى الاسلام — (ب) الالتزام عند أفلاطونىى كامبردج فى انجلترا والمعتزلة فى الاسلام — (ج) مكان الالتزام من مذهب الحاسة الخلقية — تعقيب — (د) مكان الالتزام من مذهب الضمير — تعقيب — (هـ) مكان الالتزام فى مذهب الواجب — تعقيب — (و) الالتزام فى مثالية المحدثين والمعاصرين — خاتمة

تمهيد فى مذهب الحدس الأخلاقى :

اختلف الفلاسفة فى فهمهم لطبيعة المعرفة الانسانية وأدوات ادراكها ، فذهب فريق الى أن العلم بالحقائق لا يجرى عن طريق الحواس كما يقول التجريبيون ، ولا عن طريق التأمل العقلى كما يقول العقليون ، وانما يتوصل الانسان الى المعرفة اليقينية عن طريق حاسة سادسة سموها بالحدس ، — وهى غير التخمين وأقرب ما تكون الى الالهام — وذهبوا الى ان الانسان يولد مزودا بأفكار فطرية وحقائق بسيطة تدرك بالحدس ادراكا مباشرا دفعة واحدة من غير مقدمات تسلم اليها ، وبغير الاستعانة بالتجربة الحسية أو التأمل العقلى، وعن هذه الحقائق البسيطة التى تدرك بهذا النور الفطرى يتمكن الانسان من استنباط حقائق أخرى مركبة ، وأصحاب هذا الاتجاه هم الحدسيون ، ومنهم طائفة سمووا بالحدسيين العقليين لانهم سلموا بدور الحدس فى ادراك الحقائق ثم غالوا فى تقديرهم لقيمة الاستدلالات العقلية التى تقوم على قوانين العقل العامة ، وقد امتد هذا المذهب الاستمولوجى — أى المتصل بنظرية المعرفة — بفرعيه : الحدسى الخالص والحدسى العقلى ، فشمل نطاق الأخلاق ، فرأى الحدسيون أن الانسان يولد مزودا بقوة (ملكة) خلقية مفروسة فيه بالفطرة ، تمكنه من التمييز بين الخير والشر مجردا عن مصالحه الشخصية وأهوائه الذاتية ، وصرحوا بأن فكرة الخير تقترب بالزام خلقى يوجب اتباعها ، كما أن فكرة الشر يصاحبها الزام يقضى بتجنبها ، وهذه القوة

الخلقية — وهى الضمير أو ما يحمل معناه — عامة يشترك فيها جميع الناس فى كل زمان ومكان — وان تفاوتت حظهم منها قوة وضعفاً — واشترك جميع الناس فيها برر القول بأن فى وسع فلاسفة الأخلاق أن يخضعوا الأفعال الانسانية لقوانين عامة ومبادئ مطلقة لا يحددها زمان ولا مكان ، وان يضعوا لقياس خيرية الأفعال وشريرتها مقاييس ثابتة لا تتغير بتغير الظروف والأحوال ، ولا تختلف باختلاف الزمان والمكان ، وهكذا أصبح الخير فى نظرهم (ضرورة عقلية) وادراكه انما يكون بالحدس الذى يدرك البديهيات الرياضية — وهى عند الرياضيين واضحة بذاتها وصادقة بالضرورة ، ومن ثم كانت فى غير حاجة الى برهان — ومن هنا كانت الأفعال الانسانية فى رأيهم خيراً فى ذاتها أو شراً فى ذاتها ، بصرف النظر عما يترتب عليها من وجوه النفع أو أسباب الضرر ، ومن غير اعتبار لنتائجها وآثارها ، — لاذة كانت أو أليمة ، ولا يمكن أن ينتهى الجدل بشأن هذه الأفعال الى تغيير حقيقتها ، لأن خيريتها أو شريرتها قائمة فى طبيعتها ، — على نحو ما سنعرف بالتفصيل بعد قليل — والاداة التى تدرك بها خيرية الأفعال وشريرتها هى الضمير أو الحاسة الخلقية فيما تسمى أحياناً ، ومكان هذه الحاسة الحدسية فى عالم الأخلاق يشبه مكان النظر فى عالم المرئيات أو السمع فى عالم الأصوات أو اللسان فى عالم المذوقات .. ان العين تمكن صاحبها من التمييز بين المناظر الجميلة والمناظر القبيحة ، والأنف تيسر له التفرقة بين الروائح الزكية والروائح الكريهة ، واللسان يهديه الى التفرقة بين الطعوم اللذيذة والطعوم البغيضة .. وكذلك الضمير أو الحاسة السادسة فى عالم الأخلاق ، تمكن صاحبها من التمييز بين الأفعال الخيرة أو الصائبة ، والأفعال السيئة أو الخاطئة ، واذا كان الانسان الذى يميز بين المنظر الجميل والمنظر القبيح ، وبين الرائحة الزكية والرائحة الخبيثة ، لا يستطيع أن يفسر بعقله ومنطقه لماذا كان المنظر الجميل جميلاً والقبيح قبيحاً ، ولماذا كانت الرائحة الزكية زكية محبة الى النفس ، والرائحة الخبيثة خبيثة منفرة بغیضة الى النفس ، ولا يعرف لماذا كان طعم الفاكهة لذيذاً وطعم الدواء المر كريهاً .. فكذلك الحال عند صاحب الضمير ، انه يميز بين الخير والشر ، ولكنه لا يعرف لماذا كانت الأفعال الخيرة

خيرة ، ولماذا كانت الأفعال السيئة سيئة... وبذلك تكون أحكام الضمير مطلقة لا تقبل تحليلا ولا تحتل تفسيراً •

ويستشهد أصحاب هذه الوجهة من النظر بأن الأطفال وغير المتعلمين من الناس من عاداتهم أن يصدروا على الأفعال الانسانية أحكاما خلقية مباشرة ، من غير أن يترددوا في إصدارها ، أو يتعقلوا — في اناة — مبرراتها ، فالمرأة القروية تنفر من مجنون الخليعات من بنات المدن ، والخادم تحقر سيدتها المستهتر ، دون أن تبني احداهما حكمها على التفكير في الآثار والنتائج الاجتماعية التي يحتمل أن تترتب على شيوع الخلاعة وفشو المجنون بين النساء ، انما تبادر كل منهما متى رأت مظاهر الاستهتار الى اصدار حكمها بالنفور من نتائج وآثاره ، دون أن تقيم الحكم على سلسلة معقدة من الاستدلالات العقلية ، أى أن حاستها الخلقية أو ضميرها يستجيب لشعورها الحدسى باستهجان السلوك الخاطيء ، والنفور من آثاره ، وشبيه بهذا أن يزجر الطفل في بعض الأحيان زميلا له ينتزع جناح طائر ضعيف ، أو يعذب قطعة صغيرة لا حول لها ولا قوة ، ان الطفل لا يعرف القاعدة الخلقية التي تقول : ان الرحمة خير من القسوة ، ولكنه يشعر حدسيا بأن من المستهجن أن تعاني الكائنات الحية وتتألم من غير مبرر يوجب ايلامها •

وعن هذا الضمير المقيم في نفس الانسان ينشأ الزام خلقى يوجب على كل انسان أن يتصرف بوحيه، وأن يستجيب لندائه ولا يعصى له أمرا ، ومن ثم يصدر الالزام عند أصحاب هذا الاتجاه عن باطن الذات ولا يملى على الانسان من خارج •

ولعل هذا الاتجاه في تفسير الأخلاقية أوسع اتجاهات الأخلاقيين شيوعا ، فهو صدى ما يتردد في نفس الرجل العادى الذى لم يفلسف نظرتة الى الخير والشر ، ولم يدرس الأخلاقية دراسة نظرية مجردة ، بل هو اتجاه يلائم عامة المتدينين من الناس من حيث انهم يسلمون بوجود الضمير ، وان كانوا يوحّدون في العادة بينه وبين صوت الله ، وهذا ما لم يسلم به الكثيرون من الحدسيين •

وأصحاب هذا الاتجاه على اتفاق في أن هذا الضمير وان كان فطريا في نفوس البشر ، الا انهم يقولون ان من الممكن تهذيبه وتنميته في نفس الانسان ، على اعتبار أن الضمير الناضج عند الرجل المتمدين يمكن التعويل عليه أكثر مما يمكن التعويل على بصيرة الرجل الهمجي ، ولكن بالغاما بلغ نمو الضمير عند الرجل المتمدين فان أحكامه على الخير والشر ، والصواب والخطأ ، تتخذ على الدوام صورة الأحكام الحدسية المباشرة المطلقة التي لا تتقيد بزمان دون زمان ولا تختلف في مكان عنها في مكان — أو هكذا يقول الحدسيون

ويتخذ الالتزام الخلقى عند أصحاب هذا الاتجاه صورا شتى ، تتفق كلها في الأصول السالفة الذكر بوجه عام، وان اختلفت بعد هذا في فروعها وتفاصيلها ، فمن الحدسيين من يرد الالتزام الى الضمير موحدا مع صوت الله ، ومنهم من يرده الى طبيعة الأفعال الانسانية كما يتصورها العقل ، ومن هؤلاء من أرجعه الى ما سموه بالحاسة الخلقية ، ومنهم من رده الى الضمير ، ومنهم من أقامه في طبيعة العقل البشري ، يمثل الاتجاه الاول — توحيد الضمير مع صوت الله — متأخرو علماء اللاهوت في اوربا ، ويقابلهم في الاسلام أهل السلف ، ويؤيد الاتجاه الثاني وهو تعليق الأخلاقية على طبيعة الأفعال الانسانية ، أفلاطونيو كامبردج في انجلترا ، ويقابلهم في الاسلام المعتزلة ، ويزكي الاتجاه الثالث أصحاب مذهب الحاسة الخلقية ، وينتصر للاتجاه الرابع أتباع مذهب الضمير ، ويقول بالاتجاه الخامس : « كانط » KANT وأتباعه من الحدسيين العقليين ، ومع هذه الوجوه من الخلافات الفرعية تلتقى هذه المذاهب كلها عند أصول أسلفنا بيان أظهرها ، فلنقف عند كل مذهب من هذه المذاهب لنرى مكان الالتزام الخلقى منه :

(١) الالتزام عند علماء اللاهوت في الغرب وأهل السلف في الاسلام :

كان الالتزام الخلقى عند متأخري علماء اللاهوت في الغرب وأهل السلف في الاسلام ، يرتد الى الله تعالى باعتباره السلطة المشرعة العليا في

حياة الانسان ، فذهب رجال اللاهوت المسيحي الى أن الأخلاق تقوم على مجرد ارادة الله وحكمه الذي لا راد له ، فالخير هو ما أراد الله أن يكون خيرا ، والشر ما قضى الله أن يكون شرا ، ولو قضى الله بعكس هذا لكان ما أراد ، وفي وسع العقل أن يكشف بطبيعته عن خيرية الأفعاله وشريتها ، ويغيب حين يدرك أن ما اهتدى اليه مسير لارادة الله متفق مع قضائه تعالى ، وان لم يوجد فعل يمكن اعتباره خيرا في ذاته أو شرا في ذاته - فخالقوا الحدسيين الخلق في ذلك - ومن هنا تجلت الأخلاقية مرهونة بارادة الله .

وعرف هذا الاتجاه في الاسلام ، قبل أن يعرفه الأوروبيون ، أيده أهل السلف حين قالوا ان الخير هو ما حسنه الشرع وأثنى عليه ، والشر هو ما قبحه الشرع وذم أهله ، ولو أمر الشارع بالكذب لكان خيرا ، ولو نهى عن الصدق لكان شرا ، ليس بين الأفعال الانسانية ما يمكن اعتباره خيرا في ذاته أو شرا في ذاته ، يشهد بهذا أن القتل قد يذم وقد يستحب ، يذم حين يرتكب بغير موجب ، ويمتدح حين يكون قصاصا ، ولو كان شرا في ذاته ما تغير حكمنا عليه بتغير الظروف ، أو اختلف باختلاف الزمان والمكان ، وهكذا ارتد الالتزام الخلقى عند أتباع هذا الاتجاه الى سلطة تقوم خارج الذات ، وتتمثل في وعد الله ووعيده ، في ثوابه وعقابه ، أو جنته وجحيمه ومع هذا الخلاف الذي يبدو بين أصحاب هذا الاتجاه وبين الحدسيين الخلق ، كان دعاة هذا الاتجاه يرون أن الانسان بفطرته وطبيعته يدرك الحدود التي أقامها الله للتفرقة بين الخير والشر ، لأن أوامر الله ونواهيه تسير طبائع البشر وتتمشى مع فطرهم ، ومن هنا أمكن للقائلين بهذا الاتجاه أن يوحّدوا بين الضمير وصوت الله .

(ب) الالتزام عند أفلاطوني كامبردج في إنجلترا والمعتزلة في الاسلام :

من الفلاسفة من سلم مع هؤلاء في رد الالتزام الخلقى الى سلطة تقوم خارج الذات ، ولكنه وضعها في يد الدولة أو الحاكم السياسى المستبد ، اتصر لهذا الرأى الفيلسوف الانجليزى الحسى « توماس

هوبز « + ١٦٧٩ T. HOBBS اذ أقام مذهبه الأخلاقي على مبدأ الأنانية ، فصرح بأن من الطبيعي ومن ثم يكون من المعقول أن يكون الغرض من سلوك الانسان حفظ حياته وتحقيق لذاته ، ولا شيء سوى ذلك ، ورأى أن الأخلاق الاجتماعية تقوم على القوانين والنظم التي تضعها السلطة السياسية المستبدة ، ومعنى هذا أن الخير والشر يتغيران بتغير هذه السلطة وظروف أهلها ، فكان هذا الاتجاه مثار حملات من النقد شنّها معاصروه وخلفاؤه من فلاسفة الأخلاق ، وفي أثناء هذه الحملات نشأ المذهب الحدسي الحديث في إنجلترا بوجه خاص ، اتفق خصوم هوبز من الحدسيين على رد الالتزام الخلقى الى باطن الذات ، ثم اختلفوا في السلطة التي تمثل هذا الالتزام ، فكان العقل أو الضمير أو الحاسة الخلقية أو نحوها مما سراه مفصلا في مذاهب الحدسيين والعقليين منهم بعد قليل .

وكان من معاصري هوبز طائفة من فلاسفة الانجليز الحدسيين العقليين هم أفلاطونيو كامبردج في القرن السابع عشر ، أنكروا رد الالتزام الخلقى الى الحاكم المستبد بما يفرض على مواطنيه من عقوبات ، أو يغريهم به من مكافآت ، وهاجموا فكرة الأنانية أساسا للأخلاقية ، واعتبروا الخير والشر صفتين قائمتين في طبيعة الأفعال الانسانية ، وليستا من صنع الانسان ، والعقل هو الذى يكشف خصائص الأفعال الانسانية ويعرف صفاتها الذاتية ، فيتبين بهذا ما ثوى فيها من خيرية أو شرية ، وحسبنا في بيان رأيهم أن نعرض في ايجاز الى موقف كبيرهم «كدويرث» + ١٦٨٨ CUDWORTH

كان كدويرث يقول ردا على أمثال هوبز : ان الفروق التي تميز بين الخير والشر تقوم في طبيعة الأفعال الانسانية منذ الأزل ، انها ليست من صنع الانسان ولا من وضع الله ، ليس الناس هم الذين اصطلحوا على أن هذا الفعل خير فكان خيرا ، وعلى أن ذاك الفعل شر فكان شرا ، لان التفرقة بين الخير والشر حقيقة موضوعية بعيدة عن كل ارادة ، ولا تدرك هذه الفروق بالحواس ، انما تدرك بالحدس العقلى الذى ينبعث في نفوس الناس وفطرهم نورا يهديهم سواء السبيل ، أى أن التمييز بين الخير والشر

لا يستقيه الانسان من تجاربه ولا يستمد القدرة عليه من معلم أو كتاب ، ولا يحتاج للتوصل اليه الى مقدمات يستنبط منها العقل هذه التفرقة ، ان الفعل الخير يكون خيرا لأن في طبيعته ما يحتم وصفه بالخيرية ، وعلى عكسه يكون الفعل الخاطيء ، فالقتل في طبيعته من العدوان ما يحتم اعتباره شرا ، والتضحية في طبيعتها من البذل ما يوجب اعتبارها خيرا وهلم جرا ، وليس في وسع انسان أن يجعل الخير شرا أو الشر خيرا ، كما انه لا يستطيع أن يجعل من الشكل الذي ليست له ثلاث زوايا مثلثا ، فالالزام هنا مرجعه الى طبائع الأفعال الانسانية كما تدرك بالحدس العقلي ، وهكذا يصبح الفعل خيرا في ذاته أو شرا في ذاته ، كما تصبح خيريته أو شريته مطلقة لا تختلف باختلاف الزمان أو المكان ، ولا تتغير بتغير الظروف والأحوال •

هذا اتجاه قال بمجمله « المعتزلة » من مفكرى الاسلام قبل ان يقول به أفلاطونيو كامبردج ، اذ أنكر المعتزلة رأى أهل السلف ، كما أنكر افلاطونيو كامبردج رأى متأخرى علماء اللاهوت من ناحية ، ورأى أتباع المدرسة الاستقرائية من أمثال هوبز من ناحية أخرى ، أنكر المعتزلة على أهل السلف جمودهم عند ظاهر النصوص الدينية ، ورفضهم اباحة تأويلها في ضوء العقل ، فقال المعتزلة ان في وسع العقل أن يميز بين الخير والشر ، لأن في الأفعال الخيرة صفات ذاتية تجعلها خيرا ، وفي الأفعال السيئة خصائص ذاتية توجب اعتبارها شرا ، والأفعال الانسانية لا تكون خيرا لأن الله أمر بها ، ولا شرا لأن الله نهى عنها ، بل ان الله تعالى يأمر بالفعل الخير لأنه في ذاته حسن ، وينهى عن الفعل السيئ لأنه في ذاته قبيح ، فالصدق في طبيعته ما يوجب وصفه بالخير واعتباره حسنا ، ان فيه صفة أو صفات ذاتية جوهرية تجعله بطبيعته محببا الى النفس ، ومن هنا جاء أمر الله به ، وفي طبيعة الكذب ما يجعله شرا لا محالة ، أى أن فيه صفة أو صفات ذاتية تجعله بغيضا الى النفس البشرية ، ومن هنا جاء نهى الله عنه ، أى أن أمر الله بالخير ونهيه عن الشر كانا تتيجتين أو معلولين لخيرية الأفعال أو شريتها في ذاتها ، وليس اعله خيريتها أو شريتها •

ومن أجل هذه الخصائص الذاتية في الأفعال الانسانية استطاع العقل فيما يقول المعتزلة ان يميز بين الحسن والقبيح منها ولو لم يرد بهما شرع، وأصبح الانسان مكلفا باتباع الدين ولو لم تصله الرسالة...! ان العقل في وسعه أن يميز بين حسن الأفعال وقبحها ، حين يكشف عن خصائصها الذاتية ، وهذه الخصائص ليست من صنع هذا العقل ، يشهد بهذا أن الناس قد استطاعوا بالعقل أن يميزوا قبل نزول الشرائع بين حسن الفضائل من أمانة وصدق وتضحية... وقبح الرذائل من خيانة وكذب وأثانية ، لأنهم احتكموا الى العقل الذي يدرك الخصائص الذاتية في طبيعة الأفعال .

واذا صح هذا الاتجاه كان لنا أن نسأل : ما مصدر الالتزام الخلقى ؟ لماذا يشعر الانسان بأنه مطالب باتباع الخير وتجنب الشر...؟ مصدر الالتزام — عند أصحاب هذا الاتجاه — يبدو في طبائع الأفعال الانسانية كما يتصورها العقل السليم ، فكل فعل من أفعالنا يتألف من صفات ذاتية لا يستقيم بدونها تصوره ، وهذه الصفات التي يدركها العقل هي التي توجب اعتبار الفعل خيرا أو شرا ، والانسان الذي وهب العقل مميذا له من سائر الكائنات لا يملك الا أن ينشد الخير ويميل الى فعله ، وينفر من الشر ويتجنب ارتكابه ، فان تصرف على غير هذا النحو أساء الى نفسه وأهدر كرامته .

هذه هي وجهة نظر المعتزلة من متكلمي الاسلام، اتفقوا مع أفلاطوني كامبردج من الحدسيين العقليين من حيث ان خيرية الأفعال أو شريتها قائمة في طابع الأفعال نفسها وليست من صنع أحد ، وان رأى المعتزلة أنها تدرك بالتأمل العقلي ، بينما رأى الآخرون انها تدرك عن طريق النور الفطري الذي ينبعث في نفوس الناس ليدرك الحقائق البسيطة دفعة واحدة ، وهو الحدس ، مع تصريحهم بدور العقل في استنباط المعلومات بالتأمل العقلي من هذه الحقائق الفطرية البسيطة ، ولعل من الخير أن نرجى تعليقا على هذه الواجهة من النظر حتى تنتهي من مذهب الحاسة الخلقية .

(ح) مكان الالتزام من مذهب الحاسة الخلقية :

نزع الحدسيون العقليون — من أمثال أفلاطوني كامبردج — الى رد الأخلاق الى قواعد ثابتة لا تتغير ، ومال الحسييون — من أمثال هوبز — الى اقامة الأخلاق على أساس من الأنانية وحب الذات ، وبين هذين الموقفين موقف وسط نراه عند طائفة من الفلاسفة ضاقوا بالنزعة الحسية وافتقدوا الثقة بالعقل ، فلجأوا الى العاطفة يستفتونها في أساس للأخلاقية ، في طليعة هؤلاء أصحاب مذهب الحاسة الخلقية الذي نشأ في القرن الثامن عشر ، رفضوا مع العقليين رد الالتزام الخلقى الى سلطة تقوم خارج الذات ، وتفرض على الانسان مبادئ الأخلاق ، ولكنهم أنكروا العقل الاستدلالي أداة للكشف عن طبائع الافعال الانسانية ، ومصدرا للالتزام الخلقى ، ومن ثم تخلى العقل عن سيادته مؤقتا ، وتأكد على يدهم الاتجاه الوجداني الحدسي في الأخلاق :

ذهب أتباع هذا المذهب الى أن الانسان يولد مزودا بحاسة باطنية لا تجيء اكتسابا ، هي قوة حدسية تميز الطبيعة الانسانية من الطبيعة الحيوانية ، وظيفتها تمييز الخير من الشر ، وبفضلها يقبل الناس على الخير وينفرون من الشر من غير جزاء ، ولكن هذه الحاسة شأنها شأن حاسة الجمال أو قوة النطق (التفكير) في الانسان ، من حيث انها تموت بالاهمال وتقوى بالمران ، وتتلف بالتربية السيئة ، وتسوء في البيئة الفاسدة ، انها فطرية في نفوس البشر ، ولكن نموها كسبي يرجع الى البيئة ، ومن هنا تفاوت ادراك الناس للخير والشر ، كما يتفاوت احساسهم بالجمال والقبح ، أو قدرتهم على الادراك العقلي المجرد ، ولكن مرجع تمييزهم بين الخير والشر الى هذه الحاسة الفطرية في نفوس البشر ، وهي التي تغري الناس بفعل الخير دون انتظار لثواب ، وتجنب الشر دون توقع لعقاب ، وما دام الانسان فردا في مجموع ، فليس من الأخلاقية أن يعنى بسعادته على حساب المجموع ، ولكن واجبه يقتضيه بذل الجهد لترقية خير الكل ، ولا تتوقف خيرية الأفعال على ما ينجم عنها من منافع أو لذات ، فأن الرجل الخير من

نزعت ميوله ووجداناته من تلقاء نفسها — وبغير اكراه أو اغراء خارجى — الى خير المجتمع وسعادته •

ولتوكيد هذه الأخلاقية التى تقوم بغير جزاء ، استعار أتباع الحاسة الخلقية من اليونان — ولا سيما الرواقية — فكرة التوحيد بين الخيرية والجمال ، بل كان وجدان الجمال يقترن بالحكم الخلقى عند أفلاطونى كامبردج الذين نشأ عن مذهبهم القول بالحاسة الخلقية ، فرأى « شافتسبرى » + ١٧١٣ SHAFTESBURY منشئ المذهب أن جوهر الأخلاقية قائم فى الانسجام بين العوامل الوجدانية فى الفرد والجماعة معاً ، أى فى جمال التناسب بين هذه العوامل ، من هنا أصبح الوجدان قوام الأخلاقية ، وأخذ مكان العقل الذى ساد الفلسفة الأخلاقية عند القدماء ، فقال أتباع الحاسة الخلقية ان الوجدان هو مصدر جميع ما نأتية من أفعال ، وليس السلوك الخلقى الا انسجاما واتسافا بين شعور الفرد بأنانيته وشعوره نحو الجماعة ، وأدى هذا الى القول بأن الايثار — وليس الأثرة — مصدر أفعالنا الخلقية ، واذا كان الخير جمالا والشر قبحا ، فان النفس بطبيعتها تحب الجمال وتقبل عليه ، وتبغض القبح وتنفر منه ، ولا تفتقر فى حبها للجمال أو كراهيتها للقبح الى اغراء أو جزاء ، من هنا قيل — على عكس ما يقول النفعيون وغيرهم من التجريبيين — ان الأخلاقية تحمل فى باطنها جزاءها ، وتتضمن فى ذاتها مبررات قيامها ، واذا كان رجال الكنيسة يرون أن الثواب والعقاب فى الحياة الأخرى ضروريان لصيانة الأخلاق ، فان دعاة الحاسة الخلقية يقيمون الأخلاقية على حب الفضيلة لذاتها ، وبغض الرذيلة لذاتها ، كما يعشق الانسان المنظر الجميل لذاته ، وينفر من المنظر القبيح لذاته ، دون طمع فى ثواب أو خوف من عقاب ، ويوضح « شافتسبرى » مكان الالزام الخلقى فى مذهبه بمثال نسوقه زيادة فى ايضاح ما قلناه :

يقول « شافتسبرى » اذا وجه الى هذا السؤال رجل تدل سيماه على انه مهذب : لم أتجنب أن أكون قدرا وأنا بعيد عن أعين الناس ؟! اذن لاقتنعت لأول وهلة بأن صاحب هذا السؤال رجل قدر ، وأن من

العسير على أن أجعله يتصور معنى النظافة ، وإن كان هذا لا يمنعنى من أن أجيب على سؤاله فأقول له : انى أتجنب القذارة عند ما أتفرد بنفسى وأعتزل الناس ، لأن لى أنفا تقوى على شم الروائح ، فاذا عاد بعد هذا الى لجأته فى الاستفسار وافترض أنى مصاب ببرد شديد يمنعنى من شم الروائح ، أو أنى بطبيعتى كره الرائحة ، فانى أجيبه قائلا : انى لا أستريح اذا رأيت نفسى أو رآنى الناس قدرا ، ان هذا المنظر يثير فى نفسى ضيقا ، فاذا ألح فى السؤال قائلا : هب أنك فى الظلام لا ترى نفسك ولا يراك أحد من الناس ، قلت له : حتى فى هذه الحالة ، مع افتراض أنى من غير أنف أشم به ، وبغير عين أرى بها ، ومع وجودى وحيدا فى الظلام بحيث لا أرى نفسى ولا يرانى أحد من الناس ، يظل شعورى بالنفور من القذارة قائما ، انى لأنقر بطبيعتى عند تصور هذه القذارة ، ولو لم أشعر بالضيق لمجرد تصورى للقذارة فى ذاتها لكأنت طبيعتى خسيصة دنيئة حقا ، ولكرحت نفسى لأنها عندئذ تبدو فى صورة نفس بهيمية لا أملك احترامها ...

ويمضى « شافتسبرى » قائلا : وبمثل هذا أقول اذا سمعت الناس يسألون قائلين : لماذا يكون من واجب الانسان أن يكون شريفا اذا استطاع أن يكون دنيئا وهو فى خفية عن أعين الناس ...؟ انى لأشفق من الجهر برأى فيمن يوجه الى هذا السؤال ...

وهكذا نرى كيف يؤيد أتباع الحاسة الخلقية حب الفضيلة لذاتها ، وكراهية الرذيلة لذاتها ، لا طمعا فى ثواب ، ولا خشية من عذاب ، فكما أن صاحب الطبع السليم الذى لم تفسده التربية السيئة أو تتلفه البيئة الفاسدة ، يجب أن يكون نظيفا تقديرا للنظافة فى ذاتها ، ونفورا من القذارة فى ذاتها ، لا اثارا للاعجاب فى نفسه ، أو استدراارا لتقدير الناس له ، ولا اتقاء لاحتقار نفسه ، وتقاديا لنفور الناس منه ، فكذلك الحال فى موقفه من حب الفضائل وبغض الرذائل بوجه عام .

ومن هنا يتكشف مكان الالتزام الخلقى عند هؤلاء الحدسيين الخالص ، لماذا ينبغى أن أنشد الخير وأتجنب الشر ...؟ ما الذى يلزمنى بأن أكون

نبيلاً اذا كان في وسعي أن ارسل نفسي على سجيتها ولا أتجنب ارتكاب شر أو خطيئة...؟ تلزمني بذلك طبيعتي التي تهوى الجمال بفطرتها وتحب أن تعيش في دنياه ، وتنفر من القبح بفطرتها ، وتلتبس الهرب منه اني وجد ، فاذا لم أنصرف بطبيعتي على هذا النحو فالتست الشر وانصرفت عن الخير ، دل سلوكي هذا على أن طبيعتي قد أتلفتها تربية سيئة أو أفسدتها بيئة اجتماعية منحلة ، فتعطلت حاستي الخلقية عن أداء وظيفتها ، وما سلوك الانسان الا مظهر طبيعته ، وعنوان حقيقته ، فالالزام هنا باطنى مرجعه الى طبيعة الأفعال الانسانية كما تدركها حاسة فطرية في طبيعتنا ، انه لا يقوم على مغريات دنيوية ولا جزاءات أخروية ، انما يقوم على أساس أن الأخلاقية لا تفتقر الى جزاء خارج عن طبيعتها •

تعقيب :

هذه هي خلاصة وجهة من النظر الحدسي الخالص يستند الى الوجدان ، أضفناها الى رأى أفلاطونى كامبردج باعتباره معبرا عن وجهة من النظر الحدسي العقلى الذى يقوم على الحدس مقرونا بالنظر العقلى ، وحسبنا فى التعقيب على هاتين النظرتين أن نشير الى أن الحدس بالمعنى الذى رآه الحدسيون كان ماثرا للجدل بين فلاسفة الأخلاق ، أنكر التجريبيون أن يكون قوة فطرية يشترك فيها الناس جميعا ، وقالوا ان لكل انسان جدسا يخالف حدوس الآخرين ، ومن ثم اختلفت نظرة الناس الى الخير والشر ، وأضحى كل منهما مجرد اصطلاح تعارف عليه الناس فى زمان معين ومكان محدد ، بمعنى أن أحكام الناس على الفعل الواحد تختلف باختلاف أصحابها ، بل قد تتغير عند الفرد الواحد بتغير ظروفه وأحواله ، ومن ثم لا يكون هناك خير فى ذاته ولا شر فى ذاته ، وعندئذ يلجأ الانسان فى تحديد خيرية الأفعال أو شريتها الى نتائجها وآثارها ، فما حقق منها مصلحة أو جلب منفعة فهو خير ، وما أحدث ضررا أو أدى الى ألم فهو شر •

ولعل في كلتا الوجهتين من النظر تطرفا ملحوظا ، فالأدنى الى الصواب أن يقال ان في الطبيعة البشرية جانبا فطريا يتمثل في استعداداتنا الغريزية بوجه عام ، ولكن الذى يعيننا فى الأخلاق هو توجيهنا لهذه الاستعدادات ، وهذا التوجيه إنما يكون صدى لشخصيتنا ككل متكامل ، ولعلها أن تكون وليدة الاكتساب بأوسع معانيه أكثر مما هي وليدة الفطرة والوراثة ، وبالحظ الفطرى المشترك بين البشر يميز الناس بين الخير والشر بوجه عام ، بدليل ما تشهد به التجربة من اتفاق الناس فى كل مكان وزمان على فضائل بعضها ورفضها ، ولكن تطبيق معانيها الكلية على الحالات الجزئية يخضع للظروف والأحوال ، فالصدق كبدأ كلى يسلم به الناس فى كل زمان ومكان ، بصرف النظر عن مستوى ثقافتهم أو نوع حضارتهم ، ولكنهم فى حياتهم العملية قد يجيزون الكذب متى كان فى قول الصدق مضرة ، كحالة الطبيب الذى يعرف ان مريضه يوشك أن يموت ، فاذا سأله المريض عن حاله ، أحال يأسه رجاء ، وتشاءمه تفاؤلا ... من هنا مست الحاجة الى العقل السليم متمما للحدس ، وافتقرت الأخلاقية الى التأمل والنظر العقلى لتحديد المعالم التى تميز بين الخير والشر ، والاضل الانسان الطريق واختلط عليه الأمر حتى خال الهوى حدسا ١٠٠ .

ويبدو أن فى طبيعة الأفعال الانسانية ما يبرر وصفها بالخيرية أو الشرية بوجه عام ، ولكن الذى لا شك فيه أن غاياتنا من فعلها ، والبواعث التى تحفزنا على اتيانها ، هى التى تحدد بوجه قاطع مدى خيريتها أو شريرتها ، فما من شك فى أن العطاء بوجه عام يشير الى خيرية صاحبه ، لأن الأصل هو أن المعطى أكرم من الآخذ المحتاج — ولهذا اتصف الله بالعطاء ولم يتصف بالاحتياج — ولكن شتان بين ثرى يتبرع ببناء مستشفى يباعث من رغبته فى اكتساب الشهرة الواسعة والسمعة الطيبة ، وثرى يتبرع ببناء هذا المستشفى يباعث من رحمته للمرضى ، وبغرض انقاذهم من البلاء الذى يعانونه ، وطبيعة العطاء — من حيث هو بذل وتضحية — واحدة فى الحالين ، وكذلك الحال فى القتل ، حين يكون مجرد اغتيال يبعث عليه الحقد وتحفز اليه الضغينة ، وحين يكون قصاصا ينال به

القاتل جزاءه العادل ، والقتل في الحالين واحد - من حيث هو ازهاق لروح - انما تختلف البواعث والغايات فتختلف تبعاً لها أحكامنا الخلقية التي تصدرها على الفعل الواحد .

أما عن توحيد أصحاب الحاسة الخلقية بين الخير والجمال فيبدو أقرب الى التشبيه المجازي منه الى التعبير عن الواقع ، والا فما الجمال الحقيقي الذي يبدو في دم يراق وروح يزهاق ، أو رأس يتحطم وبطن تبقر استشهاده في سبيل مبدأ ؟ ان في الاستشهاد معنى كريماً له جلاله ، ولكنه لا يوصف بالجمال الا مجازاً ، ثم ما مظاهر الخيرية التي تبدو في سلوك فتاة جميلة فاتنة ولكنها مستهترّة تستخف بمبادئ الأخلاق ومثلها العليا ؟

ثم ان المثال الذي ساقه (شافتبيري) في معرض الاستشهاد على أن النظافة تطلب لذاتها بدافع من فطرة البشر ، وليس انتظاراً لجزاء أو توقعاً لمنفعة ، يبدو موضعاً للنظر ، لأن الطفل كثيراً ما يجد لذته في العبث بالقذارة ! ولكنه حين ينضج ويستطيع التمييز بين النظافة والقذارة ، يطلب النظافة ويتقى القذارة ، كما يلتمس الجمال وينفر من القبح ، وينشد الخير ويهرب من الشر ، ما لم تغلب عليه أهواؤه ونزواته .

على أن من وجوه الفضل في اتجاه الحدسيين أنهم استبعدوا الأنانية أساساً « وحيداً » للأخلاقية ، وأحلوا الغيرية مكانها من حياتنا الخلقية . اذ كثيراً ما تقتضى الأخلاقية مقاومة الأثرة وتغليب الايثار ، باعلاء النزعة ، وتوجيه الاستعدادات الفطرية والمكتسبة الى حيث ينبغي أن توجه ، ولم يوحد الحدسيون بين « ما ينبغي أن يكون » و « ما هو كائن » لأن في الطبيعة البشرية امكانيات هي التي تبرر قيام الأخلاق وتطلع أهلها الى المثل العليا .

وقد كان لمذهب الحاسة الخلقية بالذات ميزته الكبرى ، هي ميزة آخذة عليها المتزمتون من العقليين من فلاسفة الأخلاق ، ذلك أنه أكبر أمر الوجدانات والعواطف وأقربها أساساً للأخلاقية بعد أن كانت السيادة للعقل وحده ، ، بهذا استبعد هؤلاء جفاف الأخلاقية ولم يحتقروا الجانب

الحسى فى طبيعتنا ، هذه ميزة اذا قيست بنظرة العقليين المتزمتين الذين أرادوا أن تكون حياتنا الأخلاقية صراعا وحربا هدفها قتل الجانب الحسى بواماتة حاجاته ومطالبه ، كأنما كان الانسان فى طبيعته روحا من غير جسم ، كما أشرنا فى تعليقنا على العقليين من فلاسفة اليونان ، وسنزيد هذه النقطة بيانا وايضاها فيما بعد .

هذا وقد اتخذت الحاسة الخلقية صورة أخرى ، فبدت فى مذهب آخر من مذاهب الحدسيين الخالص ، وان لم تقم الصورة الجديدة على أساس وجدانى خالص ، ذلك هو مذهب الضمير فلنقف عنده قليلا :

(د) مكان الالزام الخلقى من مذهب الضمير :

كان الكثيرون من الحدسيين — ومنهم أتباع الحاسة الخلقية — يرون أن الضمير يقيم فى قلب الانسان ، انه حشد من الغرائز أو مجموعة من الانفعالات والعواطف ، أو هو بعبارة أخرى زمرة من الوجدانات ، يتركز هذا الاتجاه الرأى العام ، فيعتبره عامة الناس عاطفة أو وجدانا خلقيا وان كان يمثل عند صاحبه السلطة المشرعة ، بهذا يشعر الانسان بارتياح متى أتى خيرا أو قال حقا ، وباستياء متى ارتكب شرا أو نطق باطلا ، وبهذا ارتد الالزام الخلقى الى هذه الحاسة السادسة التى تدرك بفطرتها الخير وتراه جمالا ، وتميز بينه وبين الشر وتراه قبحا ، وجاء الأسقف بطر + ١٧٥٢ BISHOP BUTLER فشاركهم رفض الرأى الذى يرد الالزام الخلقى الى سلطة تقوم خارج الذات — هى الدولة أو العرف الاجتماعى أو نحوه — وأقام الأخلاقية فيما سماه بالضمير ، ولكنه لم يعتبره حشدا من الوجدانات والعواطف كما فعل أقرانه من الحدسيين ، وانما اعتبره ملكة (قوة) عقلية مستقلة ذات قدسية تميزها من غيرها من الملكات ، انها عقلية خالصة تمتاز بسلطان مطلق لا تمتد اليه أهواء الانسان وشهواته ، ولا تؤثر فيه مصالحه أو رغباته ، وظيفتها ادراك الخير والتمييز بينه وبين الشر ، وهى معصومة من الخطأ ، مبرأة من احتمال الشبه ، منزهة عن التحيز والمحاباة ، ثم هى قوة حدسية بمعنى أن ما يصدر عنها من أحكام خلقية لا ينشأ عن تفكير متعمد يقوم على

استنباط نتائج تلزم عن مقدمات بعينها — كما هو الحال في التفكير العقلي الاستدلالي — ان الضمير بطبيعته يدين الخيانة والجبن والكذب ونحوه من الرذائل حدسيا تلقائيا ، ويمتدح بفطرته الأمانة والشجاعة والصدق ونحوه من الفضائل تلقائيا بغيز تفكير استدلالى معقد ، وهو لا يصدر الا عن طبيعة الانسان ولا يمكن تحليله الى عناصر أبسط منه ، فهو حقيقة قصوى من حقائق الطبيعة البشرية ، ومن ثم كان عاما مشتركا بين الناس جميعا متدينين أو همجيا ، وان تفاوت حظ الناس منه قوة وضعفا .

ويقوم الضمير عند بطلر بوظيفتين : أولاها عقلية نظرية — تتمثل فيما يصدره على أفعال صاحبه وأفعال الناس من أحكام خلقية عقلية ، وتتمثل ثانيتهما فيما له من سلطة التشريع ، وتقود التقييد والتقريع ، انه يشرع لصاحبه ، ويقوم بتوجيه الاتهام وينهض بمهمة الادعاء ، ثم يصدر أحكامه بما له من سلطة قضائية ، من هنا قيل ان الضمير يأمر وينهى ، ويتهم ويشهد ويرى ويدين ، بل انه يقوم بمهمة التنفيذ لانه يعاقب بوخزاته من عصي أمره ، ويشيب براحة البال وطمأنينة لنفس من أصاخ له .

وقد توصل بطلر الى فكرة الضمير بعد دراسة سيكولوجية تناول بها الطبيعة البشرية ومقوماتها ، ولم يكن علم النفس في عصره قد غزا هذا المجال وأضاء جوانبه بعد ، مع ما نعرف من مجهودات أرسطو وغيره في هذا الصدد ، فافترض « بطلر » منذ بداية الأمر أن الانسان يهدف بطبيعته الى تحقيق غاية ، وهذا هو الجانب الأسمى في حياته ، ومعرفة هذه الغاية تقتضى فهم الطبيعة البشرية ومعرفة مقوماتها ، والطبيعة عنده ليست مجرد مجموعة من القوى والدوافع كما صورها « هوبز » ، لأن عناصرها يمكن في نظر « بطلر » أن تؤلف كلا منسجما ، وهذا الانسان لا يقوم — كما تصور « شافسبرى » في التوازن بين رعاية الذات ونزعات الغيرية والاريفية ، بل يقوم في اخضاع عناصر الطبيعة السفلى لسلطان عناصرها العليا ، والنفس الانسانية عنده تتألف من : (١) مجموعة من الأهواء والمشاعر سماها بالدوافع ، وهي تتمثل في الغضب والجوع

والحقد والرغبة الجنسية ونحوها ، وكل دافع من هذه الدوافع يلتمس أسباب اشباعه دون نظر الى حاجات الدوافع الأخرى في طبيعتها .
(ب) ومن مبدئين أو باعثين يحفزان الى العمل ، يستميهما بظنر بالاحسان أو الغيرية وهى العمل لصالح الآخرين ، وحب الذات الذى يدفع صاحبه الى العمل لتحقيق منفعه واشباع لذاته .

(ح) والضمير وهو مبدأ أعلى يسمو على غيره من المبادئ ، ويتميز بسلطانه الذى لا يحد ، ووظيفته أن يحدد مجال اشباع الدوافع حتى لا يسود أحدها فيهمل الانسان مطالب نفسه وحاجاتها في سبيل خدمة الآخرين ، أو يغفل عن واجبه نحو الناس استغراقا منه في حب ذاته ، وسعيا وراء منفعه ولذاته ومصالحه .

ولكن بظنر يعترف في صراحة بأن الكمال الخلقى يقوم في عمل هذه القوى كلها متضامنة متناسقة وليس في ملكة منها ، حقيقة ان كل قوة منها خير ولا يمكن أن تكون غير ذلك ، طالما كان الله هو الذى أودعها نفوسنا ، ولكن احداها قد تشتت وتجمع في اشباع حاجاتها فتتجاوز حدها المعقول أو تقصر في اداء وظيفتها ، فتعمل بغير ضابط يرسم لها حدود وظيفتها ، عندئذ يختفى التناسق بينها ويتلاشى انتظامها ، ويختل تصرف الانسان كما تختل الساعة حين يزول التناسق المفروض بين تروسها وعجلاتها وعقاربها ، ومتى عرف الانسان وظيفة كل قوة من هذه القوى التى تؤلف طبيعته ، وحرص على ايجاد التناسق بينها حتى لا تطغى احداها على الأخرى ، تحقق الكمال الخلقى المنشود ، ولا يتحقق هذا الكمال الا باخضاع الدوافع والأهواء والمشاعر لمبدأى الغيرية والأناية ، واخضاع هذين لسلطان الضمير ، فان تحقق هذا قيل ان الانسان « يتبع طبيعته » وكان سلوكه في نظر بظنر — كما كان عند فلاسفة اليونان — هو السلوك المثالى الخلقى ، ومن استطاع أن يزاوله فقد حقق طبيعته — فيما قال أفلاطون قديما .

والضمير أسمى من أن يكون مجرد قوة فطرية عمية ، تتعرض أحكامها للنقد وتستهدف للخطأ ، انه قوة مفكرة عاقلة لا تصدر حكمها

حتى تلم بطروف الموضوع الذى تخضعه لحكمها ، ومن ثم لا يستوى
فى نظر الضمير تصرف المعتوه وتصرف العاقل ، أو الهمجى والمتمدى ،
أو الطفل والراشد ، أو المكره على فعله بقوة لا قبل له بها ، وصاحب
الاختيارا لحر ، كما يتميز الضمير — بالاضافة الى جانبه العاقل الدراك
— بجانبه الأمر الناهى بسلطانه القاهر — على نحو ما أشرنا من قبل —

وبهذه السلطة التى تهيأت للضمير أصبح الانسان مسئولا عن كل
ما يأتية من أفعال ، ان الضمير أمر بسلطانه ، ومع ذلك لا يكره صاحبه
على أفعال بعينها والا انتفت حرية الارادة وامتنع قيام المسئولية ، انه
يميل الى الخير ويدفع صاحبه الى فعله ، وينفر من الشر ويغرى صاحبه
بتجنبه ، بهذا الضمير يضبط الانسان أنانيته المسرفة أو غيريته المتطرفة ،
فلا يبالغ الانسان فى اشباع أنانيته حتى يطغى على حقوق الآخرين
ويسبب لهم الأذى ، ولا يغلو فى اهمال صحته واغفال سعادته امعانا فى
خدمة غيره من البشر ، ان قوام الفضيلة عند بطر صيانة العلاقة الصحيحة
بين مبدأى الأثرة والايثار ، ومهمة الضمير أن يحفظ هذه العلاقة فى
حدودها المعقولة ، وأن يحقق هذا الاعتدال والتوازن بين عنصرى
الطبيعة البشرية : وهما الأثرة والايثار .

بهذا الضمير الذى تهيأ للانسان ، أصبح الانسان (قانون نفسه)
وبه (يتبع الانسان طبيعته) وقد قيل فى معرض الاعتراض على هذه
النظرية ان الحيوان كذلك يتصرف طبقا لطبيعته أو وفقا لغريزته ، وبهذا
يحقق الغايات التى أعده من أجلها خالقه ، وهذا هو حال الانسان مع
فارق ، هو أن طبيعة الانسان تنطوى — الى جانب ميوله الفطرية — على
عقل يفكر ويتدبر ، ومع هذا فهو كالحيوان من حيث انه يتبع أقوى
جانب فى طبيعته ، ومن ثم نرى بين الناس من ينشد لذته ، ومن
يلتمس الشرف ، ومن يطلب الخير أو يعمل على اسعاد غيره ...
ونحو هذا مما يثبت أن كلا ميسر لما خلق له ، فاما أن يسير مع هواه واما
أن يستجيب لمنطق عقله ... وليس لرجل فاضل — فى نظر أصحاب هذا
الاعتراض — أن يلوم شريرا على تصرفه ، طالما كان كل انسان يعمل وفق

أقوى جانب في طبيعته ... فالإلزام الخلقى هنا مرده الى نوع طبيعته أو الى أقوى جانب يسيطر على سلوكها .

ويروى بطلر هذا الاعتراض ويجب عليه مفندا تهافته ، فيقول ان هذا الحديث الاباحى يقوم كله على افتراض أن الاشرار ينتهكون حرمة الامانة والعدالة ونحوها ابتغاء متعة حاضرة ، فيتبعون بهذا طبيعتهم ، بنفس المعنى الذى تقصده حين تقول انهم يتبعون هذه القواعد عند ما لا يجدون مغريا يحفزهم الى عصيانها ، ولو صدق هذا - فيما يقول بطلر - ما صح قول القديس بولص : ان الانسان بطبيعته - أى بضيميره - قانون نفسه ، ولو كان المراد باتباعنا لطبيعتنا أن نعمل ما يلد لنا ، وأن نستجيب لأهوائنا وشهواتنا ، لكان من العبث ان نتحدث عن طبيعة الانسان باعتبارها مرشدا لنا وهاديا لسلوكنا ، وما أحكم الرواقية حين جعلوا العقل - وليس الشهوة - طبيعة الانسان الحقيقية ، وحين صرحوا بأن كمال الفضيلة انما يكون بالعمل وفقا للطبيعة - أى للعقل كما عرفنا من قبل - ومن ثم أمكن القول بأن الانسان بطبيعته قانون نفسه ، فى وسعه أن يجد فى باطنه - أى فى ضميره - قاعدة الصواب ، والالزام الذى يقضى باتباعها، ان الانسان بطبيعته يزاوِل العدل والصلاح ما لم تضله الأهواء والمصالح، ان فيه مبدأ أسمى هو الضمير الذى يميز به بين مبادئ قلبه الباطنية وأفعاله الخارجية ، وبه يصدر أحكاما على نفسه وعلى تصرفاته ، ويقوم أفعال غيره من الناس ، يفعل هذا من غير أن يستشير أحدا أو يلتمس النصيح من أحد ... بهذا الضمير يصبح الانسان فى نظر بطلر كائنا أخلاقيا، ويضحى قانونا لنفسه ومعيارا لأفعاله .

تعقيب :

وهكذا يصدر الإلزام الخلقى عند بطلر عن هذا الضمير فى صورته الحدسية الخالصة ، فالانسان يتميز من الحيوان بهذا الضمير ، واذا كان الحيوان ينساق مع شهواته ، ويستجيب لأهوائه ورغباته ، فان الانسان يمتاز عليه بهذه القوة الفطرية الكامنة فى باطنه ، وهى التى تلزمه بضبط

نزواته والحد من جموح أهوائه وشهواته ، وتوجهه الى حيث ينبغي أن يسير ، وقد عاش هذا التفسير نحو قرن ونصف قرن من الزمان ، واسرف في استخدام الضمير الحدسيون في القرن الماضي ، بمقدار ما أنكره غيرهم من مفكرين ، فرفض التجريبيون اعتباره قوة فطرية حدسية ، وردوا نشأته الى التجربة واهتموا بالقيم الحسية — كما عرفنا من قبل — ورفعوها فوق القيم الروحية والعقلية جميعا ، وفسره أصحاب مذهب التطور من هؤلاء التجريبيين في ضوء نظريتهم في تنازع الأفكار والمثل العليا من أجل البقاء ، وبقاء الأصلح منها ، فقالوا ان التغيرات التي تخدم مصالح الجنس البشري يحتفظ بها أفراد الجنس ومن ثم تصبح استعدادات فطرية في طباعهم ، فالضمير عندهم وليد الآلية الخالصة والمصادقة لعمياء ، وردده أصحاب المذهب الوضعي من هؤلاء التجريبيين الى الضمير الجمعي ، بمعنى أن الانسان يتلقى ضميره عن المجتمع الذي ينتمى اليه ، وفيما أسلفناه عن هذا المذهب ما يكفي بيانا لوجهة نظر أتباعه ، وغزا علماء النفس والاجتماع في القرن العشرين هذا المجال ، منكرين الأسراف في استخدام الضمير ، واخذوا يفسرونه في ضوء تحليلاتهم ودراساتهم الواقعية لتصرفات الانسان منذ ماضيه السحيق ، وفي غمرة هذه التفسيرات الواقعية افتقد الضمير معناه الحدسي ، وتغير مصدر الالتزام الخلقى بتغير هذه المذاهب الواقعية واختلاف اتجاهاتها كما رأينا فيما سلف .

ومن الهجمات التي غاناها الضمير الحدسي قول القائلين من أمثال « برتراند رسل » **BERTRAND RUSSELL** ان الضمير ليس واحدا في الناس جميعا ، بدليل اختلافهم فيما يصدر عن الفعل الانساني الواحد من أحكام متباينة ، حتى ليمتدح البعض ما يذمه غيرهم من أفعال ، بل ان دراسة اللاشعور عند أصحاب التحليل النفسي تشهد في نظر هؤلاء بأن وجدان الاستحسان والرضا الذي يقترن بالأفعال الخيرة ، يشبه وجدان الاستهجان والسخط الذي يصاحب ارتكاب الشر ، من حيث ان كليهما أسبابه ومبرراته في حياتنا اليومية ، بل ذهبوا الى أن أحكام الضمير كثيرا ما تختلط ولا تتميز عن مجرد الاحساس باللياقة أو تقدير العرف أو

الخوف من الوقوع في خطأ يمجّه الذوق وتنفر منه الآداب العامة ، بل ذهب البعض الى أن الضمير ينطوى على عنصرين هما العقل والوجدان ، وكثيرا ما يصطدمان فيرضى العقل عن تصرف لو أتاها الانسان لأمضه شعوره بالندم ..

هذا الى أن بطلر قد أخطأ سيكولوجيا حين تصور الضمير ملكة مستقلة ، اذ رفض المحدثون من علماء النفس القول بوجود ملكات مستقلة بعضها عن بعض ، ورأوا أن النفس البشرية وحدة تقوم بوظائف مختلفة من تعقل وتخيل وتصور وتذكر ونزوع وتصميم وغير ذلك ، وجانب التعقل في الضمير عند بطلر يبدو قاصرا مضللا ، حتى ليكن أن يخال الانسان نداء رغبته هاتفا يصدر عن ضميره ، من هنا يفتقر الضمير الى منطق العقل النظري ليتخلص في ضوئه من آثار العرف واللياقة والآداب العامة ونحوها مما يمكن أن يختلط بالضمير ويؤدي بصاحبه الى الضلال ، عندئذ قد تيسر معرفة البواعث الحقيقية التي تحفز القروية الى استهجان ما يبدو لها خلاعة في سلوك المدينيات ، أهو الضمير الفطري في نفوس البشر ، أم تأثرها بالعرف الاجتماعي الذي استبد بأهل قريتها ؟ .. ومثل هذا يمكن ان يقال في الخادم التي تستهجن مجون سيدتها مع قيام القوارق الطبقيّة في ذهنها ! ..

على أن هذا المذهب في جملته — مع كل ما يقال في بيان أخطائه — أدنى الى أن يكون مذهباً أخلاقياً من هذا الضمير الذي تصوره المحدثون والمعاصرون من علماء النفس والاجتماع ومن اليهم ممن ارتدوا بتحليلاتهم الى الواقع في ماضيه وحاضره ، ليصفوا هذا الضمير الذي صدر عن طبيعة الفرد وبيئته ، دون أن يتعرضوا — بطبيعة دراساتهم ومناهجها — الى المثل العليا التي توضع ملائمة لامكانيات الطبيعة البشرية ، وحافزة على الترقى الى الكمال الذي ينبغي أن يتشده الانسان ، ليتحرر من عبودية الواقع الأليم ، ويعيش في دنيا الحق والخير والجمال .

(هـ) مكان الالتزام في مذهب الواجب :

بلغ اتجاه الحدسيين العقلين ذروته في مذهب الواجب عند «كانط»
+ ١٨٠٤ KANT الذي أحل الواجب مكان الخير ، وردّه الى العقل
وحده ، وهاجم مذاهب التجريبيين والحدسيين لأنهم أقاموا الأخلاقية على
الحساسية الطبيعية أو العواطف الخلقية ، وكلتاها نسبية متغيرة يمتنع
معها اقامة قانون كلى ضرورى ، وهو الذى تتطلبه فلسفة الأخلاق ،
وتطلع « كانط » بعد رفضه لهذه المذاهب الى اقامة مذهب عقلى فى
الواجب ، فرأى أنه لا يستقيم الا متى توافرت ارادة حرة ، ولا يتحقق
القانون الكلى العام فى الأخلاق الا متى صدر عن العقل وحده ، ولا
يستقيم على هذا النحو الا متى كانت الانسانية كلها غايته ، ومن ثم شرع
« كانط » يفسر ما يريده بالارادة فرأى أن الناس على اتفاق فى أن الارادة
الخيرة قمة السمو وتاج الكمال الخلقى ، لأنها دون غيرها خير فى ذاتها ،
بل هى الخير الأقصى الذى بدونه لا يكون خير ولا تتحقق سعادة ، فان
كل مواهب الطبيعة من ذكاء وسرعة بداهة وأصالة حكم وشجاعة وحزم
وقوة ، ومواهب الحظ من ثراء وجاه ونفوذ ونحو ذلك ، يمكن أن تسخر
لتحقيق غايات سيئة فتكون مصدر شر وبيل ، أما الارادة الخيرة فلا يمكن
ان يصدر عنها الا الخير ، لأنها خيرة فى ذاتها ، دون نظر الى ما يحتمل أن
يترتب عليها من نتائج وآثار ، وقد كان الرواقية على حق حين صرحوا
بأن الحكيم هو الذى يخضع تصرفاته لارادته ، وليست الارادة عند كانط
الا ارادة العمل بمقتضى الواجب ، أو قوة التصرف وفقا لقانون ، بشرط
ألا يكون هذا أداة لجلب منفعة أو تحقيق مصلحة أو اشباع رغبة ، بل
على العكس تبدو الارادة الخيرة فى النزاع الذى يقوم بين الواجب
والهوى ، أو بين العقل والشهوة ، ومن ثم لا يكفى فى الفعل - لكى يتمشى
مع الأخلاقية - أن تتفق نتائج مع ما يقتضيه الواجب ، بل يجب ان يكون
صادرا عن تقدير عقلى لمبدأ الواجب ، ولا يمكن أن تكون العاطفة - بالغا
ما بلغ سموها ونبلها - باعثا على أداء واجب ، وفى هذا تبدو سلطة

القانون الخلقى ، انه يصدر عن العقل العملى الذى يدبر حياة الانسان بما هو انسان .

وهذا القانون يفرضه العقل على الانسان ويحفزه على اتباعه ، ويبدو فى صورة أمر مطلق وليس بشروط ، والأمر المشروط أو المقيد هو الذى يكون مرهونا بنتيجته أو غايته كشرط لأدائه ، وهذه الغاية وهى شرط أداء الفعل متروكة لاختيار الفاعل وهذا يتيح لميوله ورغباته وأهوائه أن تتدخل وتتحكم فى تصرفه ، كأن تقول : راجع دروسك تنجح (أى اذا أردت ان تنجح) أما الأمر المطلق فيشير الى أن الأمر ضرورى فى ذاته بصرف النظر عن نتائجه أو غاياته ، ومن ثم يحمل غايته فى ذاته ، كقولك : افعل الواجب (لذاته وبصرف النظر عما يحتمل أن يترتب على هذا من نفع أو ضرر ، من لذة أو ألم) والملاحظ أن الأفعال التى لا تتمشى مع مبادئ الأخلاق يؤدى اليها دائما حافز غريب عنها ، بمعنى أنها وسيلة الى غاية وراء ذاتها ، فالانسان يكذب لأنه يود أن يخدع غيره من الناس طمعا فى منفعة ما ، ويزور « شيكا » حين يريد الحصول على مال لا حق له فيه قانونا ، ويؤذى غيره رغبة فى الانتقام منه و... أما الأفعال الأخلاقية فلا تخدم غرضا وراء نفسها ، أى أن قول أكذوبة يفتقر الى محرض ، بينما لا يحتاج قول الصدق الى حافز وراء الصدق نفسه ، بل اننا نشعر أن من الطبيعى أن يكون الانسان صادقا فيما يقول ، ونلتزم الأمانة الا متى وجد لدينا سبب معين يحملنا على الخيانة... وهكذا نرى أننا نفعل ما ينبغى فعله كغاية فى ذاته ، وأن هذا هو الطبيعى ، فاذا أقدمنا على ارتكاب خطيئة أو شر احتجنا الى حافز غريب عن الفعل نفسه، وهذا مما يقوى موقف « كانط » فى تمييزه بين الأوامر المطلقة والأوامر المقيدة أو المشروطة ، لان القانون الخلقى لا يقيم وزنا لنتائج الأفعال وآثارها ، وطاعته انما تكون لذاته لا لما يترتب عليه من منافع ، هذا الأمر المطلق الزام خلقى عام مفروض على كل كائن قاطق يوجد فى ظروفنا ، ومن ثم فمثل هذا الأمر ينسحب على الماضى والحاضر والمستقبل ، وهو من القضايا البديهية الضرورية التى لا تقبل برهاناً لأنها واضحة بذاتها ، انه

صادر عن العقل وحده ومن ثم كان واحدا عند الناس جميعا ، ووجبت عليهم طاعته دون طمع في ثواب أو خشية من عقاب ، وصيغة الأمر المطلق: اعمل دائما بمقتضى قاعدة تستطيع أن تجعلها قانونا عاما للناس في كل زمان ومكان ، مثل هذا الأمر صوري لا يستمد من التجربة ، لأن التجربة تعبر عما هو كائن في حالة معينة، وهذا الأمر يعبر «عما ينبغي أن يكون» والانسان فيه لا يستثنى نفسه أبدا ، لان الواجب مفروض على كل انسان بما هو انسان ، ولو أن كل انسان ألف استثناء نفسه لمصلحته الذاتية لأصبح وجود المجتمعات المنظمة مستحيلا ، فمن ذلك انى اذا أبحث لنفسي السفر في قطار بغير تذكرة ، بسبب حاجتى الى ثمنها مثلا ، وأصبح تصرفى هذا قاعدة عامة لكل راكب ، لافلست مصلحة السكك الحديدية وتوقف هذا النوع من طرق المواصلات ، من أجل هذا يصرح «كانط» أن من مميزات القانون الخلقى (الواجب) انه يطبق على كل انسان بغير تمييز ، فأية السلوك الخلقى امكان تعميمه ، وليس الحال كذلك فى السلوك اللا أخلاقى .

من هنا نرى أن الواجب غايته الانسانية بأسرها ، وينشأ عن هذا ألا نعامل انسانا باعتباراه وسيلة الى غاية ، بل يعامل الانسان الانسانية ممثلة فى شخصه أو شخص غيره كغاية وليس وسيلة الى غاية ، وكل فرد انما يشرع لنفسه طالما كان تشريعه صادرا عن العقل المبرأ من الهوى المجرد من العاطفة .

فاذا التزم الانسان هذا وجد أنه لا يستطيع أن يكذب مثلا ، لأن قول الكذب اذا أصبح قاعدة عامة، امتنع أن يصدق احد غيره من الناس، ومن ثم يمتنع وجود مجال للكذب، واذا عرض له أن يعد برد مال اقترضه مع علمه بعجزه عن تحقيق وعده ، رأى فى ضوء الأمر المطلق أن الأصل فى الوعد هو الضديق ، فالوعد الكاذب يكون مناقضا لمفهوم الوعد ، واذا عم الوعد الكاذب امتنع كل انسان عن تصديق وعد ما ، وبذلك يمتنع قيام الوعد ، ولا يكون الوعد الكاذب قانونا كليا عاما للناس جميعا . . .

وقد وجد « كانط » أن قوانين الواجب الصادرة عن العقل تتطلب دعائم ميتافيزيقية تقوم عليها ، فرأى أنها تستلزم القول بحرية الإرادة وخلود النفس ووجود الله ، فالحرية قوام التكليف ، إذ لا يسأل عن أفعاله من افتقد حرية اختيارها ، وإذا كان أداء الواجب يبرر استمرار صاحبه فإن الحياة الدنيا أقصر من أن تتسع لتحقيق السعادة الكاملة ، ومن هنا لزم التسليم بخلود النفس ، والعدالة تقتضى أن توزع السعادة على الناس بمقدار حظهم من أداء الواجب ، وضمان هذا إنما يكون بوجود الله .

تعقيب :

هذه خلاصة موجزة جدا لمذهب الواجب عند « كانط » ، ومنها نرى مكان الالتزام الخلقى من هذا المذهب ، انه يصدر عن العقل وحده ، وهو ينتهى الى مقاومة الطبيعة الحسية فى شتى مظاهرها ، والعمل على إماتة دوافعنا وميولنا الفطرية وأهوائنا وشهواتنا الحسية، وانفعالاتنا وعواطفنا المكتسبة ... وهكذا تقتل طبيعتنا الحسية باسم العقل ، وتقاتل دوافعنا الفطرية والمكتسبة (أى غرائزنا وعواطفنا) باسم الأخلاقية، وهذا الاتجاه فى جملته ليس بجديد ، فقد عرف تاريخ الفلسفة الخلقية الدعوة الى هذا النوع من الأخلاقية فى مذهب الكلية والرواقية قديما على نحو ما أشرنا من قبل وتكرر صدهاء فى مذاهب المحدثين من أمثال « كانط » بل عرفت هذه النزعة فى اتجاهات التنسك والتصوف الذى زاوله زهاد الشرقيين منذ أقدم العصور ، وهى نزعة لا تخلو من ضلال ، تشهد بهذا دراسات المحدثين من علماء النفس — على نحو ما سنعرف فى الخاتمة التى سنختتم بها هذا الباب .

ولكن شخصية الانسان اذا كانت تختل وتفقد توازنها حين يطغى العقل على الجانب الحسى من طبيعتنا ويعمل على إماتته ، فانها تختل لا محالة وتفقد توازنها اذا طغى هذا الجانب الحسى على الجانب الناطق العاقل فى طبيعتنا ، وما من شك فى أن الانسان يتميز من سائر الكائنات

بالعقل ، ومن هنا كان سمو حياته مرهونا بقيام هذا العقل بوظيفته ، ولهذا أوجبت الأخلاقية اخضاع الهوى والشهوة والميول في كل صورها لمنطق العقل ووحيه ، ولكنها — تقديرا منها لوظائف الغرائز والعواطف — تأبى أن تمكن العقل من ااماة الجانب الحسى والقضاء التام على نزعاته، ان المثل الأعلى السليم لا يقوم على انكار الذات ووآد رغباتها والتضحية بمطالبها، وانما يقتضى أن يشبع الانسان رغباته في غير نهمة ، ويسد حاجاته ومطالبه في غير جشع ، ويستجيب لعواطفه ومشاعره في غير ابتذال ، وينظم أهواءه وميوله في ضوء العقل ، بمثل هذا تستقيم الحياة الانسانية وتتكامل شخصية الانسان وتفهم وظيفة المثل العليا في الأخلاق ، انها تهدف الى التكمّل والترقى روحيا وماديا ، لانها تعبير « عما ينبغي ان يكون » في حدود امكانيات الطبيعة البشرية .

وسنرى في « الخاتمة » التالية ماذا يراد بضبط العقل لنوازع الحس، دون العمل على ااماتها باسم الأخلاق .

(و) الالزام في مثالية المحدثين والمعاصرين :

اتخذ المذهب الحدسى عند بعض المحدثين والمعاصرين من فلاسفة الأخلاق ، صورة جديدة من المثالية ، تأكد فيها ادراك الفرد لوحده مع أقرانه ، وارتداد الالزام الفردى الى النظم الأخلاقية التى تتمثل فى الأسرة والدولة والمجتمع ، فأخذ هؤلاء المثاليون من الحدسيين يشرون منذ أواخر القرن الماضى بأن الطبيعة البشرية تبدو فى أسى صورها فى صورة طبيعة عاقلة ، ويقولون ان هذا المعنى لا يستقيم من الناحية الأخلاقية الا بتصور الانسان فردا فى هيئة اجتماعية ، فالانسان بفطرته مدنى بالطبع ، يتعذر عليه أن يعيش منعزلا عن غيره من الناس ، ان من لا يستطيع أن يعيش فى مجتمع ، أو من لا يشعر بالحاجة الى وجوده فى مجتمع ، مستغنيا بنفسه عن أهله وعشيرته وأقرانه ، لا يمكن — فيما قال أرسطو قديما — ان يكون الا وحشا أو الها ، ويستحيل أن يكون لمثل هذا الكائن مثل أعلى يطمح الى تحقيقه ، لانه اما أن يكون قد حقق مثله الأعلى على أكمل

وجه ، وعندئذ يكون الها ، أو لا يكون له مثال أعلى يعمل على تحقيقه ، وعندئذ يكون شبيها بالوحش الذي يعيش في غابة ، ان حياتنا المثالية لا يمكن أن تتحقق الا في حياة اجتماعية ، وما اجتمع اثنان أو اكثر من اثنين الا تطلعوا الى مثل أعلى يهزم الحنين الى تحقيقه ، فان اعتزل الفرد الناس وأقام على عزله مستغنيا بنفسه عن المجتمع الذي ينتمى اليه اختفت مثالته ، حتى اذا عاد الى الاتصال بغيره من الناس تجلت مطامحه المثالية ، وكثيرا ما تتجلى هذه المثالية في انتاج أدبي أو فني ، أو تتمثل في قوانين الدولة ، وتبدو في نزعات تنشئها المجتمعات البشرية لنفسها وتهتدى بهديها في التماس أسباب الكمال .

وهكذا يبدو كل مجتمع بشري وكأنه وحدة أشبه ما تكون بالوحدة العضوية ، جميع أجزائها على اتصال وترابط وتعاون بحيث لا يستغنى أحدها عن الآخر ، شأنها في ذلك شأن أعضاء الجسم الحي الواحد ، ولا قيام للحياة الحقيقية الا في ترابط أعضاء المجتمع بحيث يعيشون في تعاون متصل ، ومثالية كل فرد منهم انما تلتبس كمالها في التضامن المتبادل بينه وبين أقرانه حتى يتحقق الكمال الذي ينشدونه .

اذا كنا لا نتصور الفرد الا عضوا في وحدة اجتماعية ، فمن الضلال أن نتصور مثله الأعلى قائما في تحقيق سعادته الفردية أو مصالحه الشخصية ، كما أن من العبث أن يقال ان غايته القصوى تقوم في تفانيه في المجتمع الذي ينتمى اليه ، حتى تذوب سعادته في سعادة المجموع ، وتلاشى مصالحه في مصالح مجتمعه ، ان اسراف الفرد في تضحية نفسه لمصلحة المجموع يفقده استقلال تفكيره ويؤدي به الى العجز عن خدمة الآخرين ، ومن ثم تنتهي الغيرية الى عكس الغرض الذي وجدت من أجله ، وهو خدمة الآخرين ، وكذلك الحال في استغراق الفرد في أنايته واغفاله مصالح المجتمع الذي ينتمى اليه ، ان مغالاة الفرد في رعاية نفسه وامعانه في الاهتمام بمصالحه الشخصية ، يؤدي به الى الانفصال عن المجتمع الذي ينتمى اليه ، ولا يمكن أن تبرأ حياة الفرد وحياة المجتمع من العلل الا متى سلم سلوك الفرد من مثل هذا الانحراف ، لأن في وسع كل منا

أن يحقق مصالحه الشخصية عن طريق العمل لمصلحة المجموع ، من هنا قيل ان واجب الانسان من الناحية الأخلاقية يقتضى العمل على تحقيق ذاته عن طريق التضحية بها في سبيل المجموع الذى هو نفسه لبنة في بناءه ، ان النفس البشرية في وضعها الاجتماعى هى الانسان ، لا من حيث هو فرد منعزل عن غيره من الناس ، بل من حيث هو فرد في أسرة ، وعضو في هيئة اجتماعية ، انه باحتفاظه بفرديته يفرق مصالحه ورغباته وواجباته فيما لأسرته ووطنه من مصالح ورغبات ومطامح وواجبات ، انه يوحد بين مطالب ذاته ومقتضيات الغاية التى يسعى لتحقيقها كعضو أمين في مجتمعه ، وعندئذ تصبح نفسه الحقيقية أسرته أو مهنته أو وطنه بوجه أعم ، فاذا أدركنا النفس على هذا النحو اختفى النزاع بين الذين ردوا الأخلاقية الى الغيرية الخالصة ، والذين أرجعوها الى الانانية المحض ، وسيظل النزاع قائما حتى يدرك كل من المعسكرين المختصمين أن رأى خصمه لا يخلو من حق ، وما من شك في أن كل فرد يربى مصالحه أكثر مما يربى مصالح غيره ، وليس في هذا من ضير طالما وقع في ضوء النظر الى صالح المجموع ، ولم يسبب لأحد أذى ، بهذا تؤلف حياة الفرد كلا منسجما متسقا وينتهى سلوكه الى سعادة المجموع التى تتضمن سعادته ، وليس في وسع امرئ أن يتفادى التأثير بحياة المجتمع الذى ينتمى اليه ، انه نشأ فيه وتلقى عنه آثار آبائه وأجداده ، وامتنص منه تقاليده ، نشأ في كنفها ودرج في ظلها ، وفي هذا الجو الأدبى يقضى الأفراد حياتهم ، ومن ثم كان منهم عضوا في جسم المجتمع الذى ينتمى اليه ، ويزداد هذا الترابط قوة كلما ابتعد الانسان عن الحياة الهنجية ، من هنا قيل ان المجتمع البشرى وحدة عضوية كما قلنا من قبل ، بمعنى أن العلاقة التى تربط بينه وبين أفرادها ، كالعلاقة التى تربط بين الجسم وأعضائه ، وكما أن صحة الجسم مرهونة بقيام كل عضو من أعضائه بوظيفته على الوجه الأكمل ، فكذلك الحال في سلامة المجتمع ، انها مرهونة باضطلاع كل فرد من أفرادها بأداء واجبه ، ولا تستقيم شخصية الانسان الا متى تصورناها من خلال علاقاته بالآخرين ، وتقوام حياته الخلقية على هذه العلاقات ، تصلح بضلاحها ، وتتلف بفسادها ، وتتلاشى حين يغتزل الانسان الناس ويعيش وحيدا ، شأنه

شأن العضو حين يتر من الجسم وتنقطع علاقته بغيره من أجزاء ، وإذا صح أن الفرد يفتقد قيمته حين يعتزل الناس ويعيش بعيدا عن « الكل » الذى ينتمى اليه ، وأن نموه يتم فى داخل هذا الكل (أى فى ظل المجتمع) كان من ألزم واجباتنا أن نخلص لهذا الكل ، وأن نتوخى ان نكون أمناء على مصالحه ، حريصين على كل ما يسعده ، لان مصالحنا لا تقوم الا فى داخل مصالحه ، وسعادتنا لا تحيا الا فى ظل سعادته، ان اخلاصنا للمجتمع اخلاص للذات المثالية وولاء لها ، وليس فى وسع الانسان أن يفصل بذاته الصغرى عن تطور المحيط الذى يعيش فيه ، ولا أن يحقق كماله فى فراغ .

ان الانسان حين يتخلى عن كل شىء فى سبيل الله أو الوطن ، ينساق الى هذا بدافع من شعوره بأن نفسه قد اتخذت بالله أو بالوطن ، فهو ينكر مظاهر معينة من النفس من أجل ما يراه أسمى مظاهر الذات وأجل اعتباراتها ، ويكون هذا هو المثل الأخلاقى الأعلى فى نظره، وهو نوع من توكيد الذات فى أجل معانيه وأنبليها ، وبهذا يصبح الرجل الخير من يبذل كل ما فى وسعه فى تهذيب نفسه الكبرى سواء أكانت أسرته أو أمته أو دينه ، أما نفسه الصغرى ، وهى التى تتجلى فى تحقيق مصالحه الشخصية واشباع شهواته الذاتية ، فليست الا جزءا من هذه الذات الكبرى ، وهى لا تستحق الرعاية اذا اصطدمت بمصالح المجموع .

وفى المجتمعات الراقية المنظمة يجد الفرد أن اهتمامه بمصالح الذات الكبرى — التى تتمثل فى أسرته أو وطنه مثلا — تتضمن رعايته لمصالحه الشخصية وأهوائه الذاتية ، وهكذا تندمج ذاته الفردية بذاته المتصلة بالمحيط الذى تعيش فيه ، فردا فى أسرة أو وطن أو مجتمع ما ، وعندئذ يصبح صالحه قائما فى صالح المجموع ، ويصبح من العبث أن يهدف المثل الأخلاقى الأعلى الى انكار الذات واغفال مصالحها والاستخفاف بميولها فى سبيل المجموع ، ويصبح الأدبى الى الصواب أن يهدف المثل الأعلى الى توكيد الذات المندمجة فى مجموعها ، وبهذا يعلو احترام الانسان لواجبه موظفا فى حكومة أو عاملا فى مصنع أو طالبا فى معهد أو

غضوا في أسرة ... وتبدو حماقة الأفراد والهيئات التي تناصب أمتها العداوة حتى تتمرد على قوانينها أو تندفع في ثورة جامحة الى تحطيم منشآت أقامتها الأمة بأموال أهلها ، وأنشأتها لصالح أفرادها ، ومرجع هذه حماقة الى تفرقتهم بين الذات الفردية (الصغرى) والذات الجماعية (الكبرى) ولو أدركوا أن الذات الفردية ليست الا لبنة في بناء ، لاقتضى الواجب الأسمى النظر الى مصالح هذه الذات الفردية من خلال الذات الكبرى ، وعندئذ يقدمون على تضحية ما قد يتنافى مع صالح المجموع ، مؤمنين في نفس الوقت بأن في ذلك توكيدا للذات وليس انكارا لها .

بهذا يصبح الانسان أمينا على واجبه بالمعنى الذي أسلفناه ، ويبدو انكار الذات تضحية ببعض رغبات النفس السفلى في سبيل النفس الكبرى ، وهذا من اكبر مقومات الحياة الأخلاقية ، ومن أجله قامت التربية الخلقية على تهذيب الرغبات الجامحة والميول الشاردة وادماجها في رغبات المجموع وميوله .

وهكذا يبدو مكان الالتزام من هذا المذهب المثالي الحديث ، انه لا يصدر عن رغبات الذات ومصلحتها وسائر ما تقتضيه أناية الفرد ، كما كان الالتزام في تصور النفعيين ومن ذهب مذهبهم ، ولا يصدر عن المجتمع بما له من سلطان على سلوك أفراد ، كما كان الالتزام في تصور الوضعيين ومن جرى مجراهم ، ولا يكفى فيه ضمير الفرد أو عقله أو غير هذا مما روينا عن الحدسيين والعقليين منهم ، انما يصدر الالتزام في نظر هؤلاء المثاليين عن ذات الفرد مندمجة في مجموعها أسرة كانت أو طنا أو مجتمعا ، بهذا تكفل مصالح الفرد وتصلح مطالب المجموع الذي يعيش فيه ، ويتحقق لكليهما الكمال المنشود .

خاتمة

هكذا اختلفت مذاهب الأخلاقيين في تفسيرهم للالزام الخلقى ، وفهمهم لطبيعته : وتحديددهم لمصادره ومنابعه ، ولكننا نلاحظ انهم — مع وجوه الخلاف بينهم — يتشون جميعا عند الاعتراف بهذا الالتزام كظاهرة تفرض

نفسها على كل انشاق ، وتميزه من سائر الكائنات ، انهم في على اختلاف صورهم وتباين مذاهبهم في متفقون على أن الانسان وحدة ب من بين جميع الكائنات في هو الذي يطمح الى الكمال ، ويتطلع الى مثل أعلى يريد أن يصحح به الأوضاع الفاسدة في حياته ، فيتجاوز به الواقع الأليم الى التعبير عما ينبغي أن يكون ، بهذا الالتزام الخلقى بسمو الانسان على غيره من كائنات .

أما عن وجوه الخلاف في وجهات النظر عند فلاسفة الأخلاق ، فحسبنا — بالاضافة الى ما أسلفناه في مواضع شتى — أن نشير الى بعضها في هذا التعقيب اشارات مقتضبة خاطفة — ، عسى أن يبرز هذا بعض ما بين مذاهبهم في الالتزام من روابط وعلاقات :

رأينا كيف رد العقليون من فلاسفة اليونان الالتزام الخلقى الى العقل الذي يميز الانسان من سائر الكائنات ، وأخذنا على المتطرفين منهم أنهم صرحوا بأن هذا الالتزام يقتضي الانسان أن يعمل على اماتة الجانب الحسى في طبيعته ، بواد شهواته وقتل عواطفه والتخلي عن سعادته (وان رأوا في مزاولة هذه الحياة الصارمة سعادة !) وقلنا في التعقيب على موقفهم ان الطبيعة البشرية وحدة متكاملة تتألف من حس وعقل ، وأن الأخلاقية تقتضى ضبط جموح الحس في ضوء العقل ، ولكنها لا تتطلب اماتة الحس وقتل نوازعه ، خشية ما ينجم عن هذا من أخطار يعرفها أصحاب الدراسات السيكولوجية الحديثة .

أما عن موقف العصر الحديث من هذا الالتزام فقد صنفنا مدارس — تيسيرا لفهم اتجاهاته — الى مدرستين (لكل منهما فروع) : مدرسة التجريبيين والوضعيين بمختلف صورهم ، ومدرسة الحدسيين والعقليين منهم بمختلف اتجاهاتهم ، ورأينا أن أتباع المدرسة الاولى — مع وجوه الخلافات الفرعية بينهم — يتفقون في رد الالتزام الخلقى الى التجربة ، ويعالجونه بمناهج استقرائية خالصة ، أرجعوه الى سلطات تقوم خارج الذات ، وتتمثل في عقوبات القانون الوضعي ، واستهجان العرف الاجتماعي أو استحسانه ، وعقاب الدين الالهى أو ثوابه ، وفي غير هذا من جزاءات

... أكد هذا الاتجاه النفعيون من فلاسفة الأخلاق وقلنا أن المتطرفين من النفعيين قد عدلوا الاتجاه النفعي في ضوء قانون الانتخاب الطبيعي بين الأفكار ، وبقاء الأصلح منها حتى ينسجم الفرد مع المجموع الذي ينتمي إليه

وقد أخذنا على هذه الوجهة من النظر في فهم الالتزام الخلقى ، أن أصحابها أقاموا منفعة المجموع على أساس من أفانية الفرد ، مع أن الأصل في الالتزام أنه ينشأ عن قيام تعارض بين الواجب والهوى ، فتقتضى الأخلاقية أن يغلب الإنسان صوت الواجب على نداء الهوى ، دون أن يرى في ذلك عناء يسلمه إلى التعاسة ، ان السرور عنصر ضروري لقيام الأخلاقية ، وبمثل هذا ينتفى التعارض بين الفضيلة والسعادة

وسار في هذا التيار بوجه عام الوضعيون من الأخلاقيين، وان اهتموا برد الالتزام الخلقى الى سلطان المجتمع الذي اعتبروه المصدر الأعلى لجميع القيم الانسانية ، فلم يفتنوا الى أن الالتزام الخلقى السليم كثيرا ما يوجب الثورة على ما يدين به المجتمع من قيم هزيلة ومثل مريضة

وارتد علماء الاجتماع وعلماء النفس بالالتزام الخلقى الى أصوله التي نشأ عنها ، فأرجعه الاثروپولوجيون الى أوامر التحريم والكف التي أثقلت حياة أجدادنا الأولين ، فاهتموا بنشأة الالتزام وتتبعوا تطوره أكثر مما اهتموا بوظيفته في نفل الانسان من واقع هزيل الى كمال مرجو والى ما يشبه هذا ذهب أصحاب التحليل النفسى من السيكولوجيين ، فارتدوا بالالتزام الى أوامر النهى والكف وسائر التعاليم الدينية والخلقية والاجتماعية التي تلقاها الفرد منذ أيام طفولته كما انتهى أصحاب التفسير المادى الى ارجاع الالتزام الخلقى الى مقتضيات المنفعة الاقتصادية في أوضاعها المادية الاجتماعية ، متغافلين عما عداها من بواعث الالتزام ودوافعه ... والى آخر هذه الصور التي أسلفناها تفسيراً للالتزام الخلقى عند التجريبيين، وهى صور أدى الى اختلافها اختلاف الزاوية التي نظر منها كل فريق منهم الى مشكلة الالتزام .

وقد قلنا ان مدارس التجريبيين على اختلاف صورها تدرس الالزام كما هو موجود بالفعل في حياة كل انسان ، يحددون نشأته ويتبعون تطوره ، ويكشفون عن العوامل التي أثرت في قيامه ، والمغريات التي شجعت على وجوده ... هي دراسات واقعية تقوم على مناهج تجريبية ، وعلى عكسهم كانت مدارس الحدسيين الذين اهتموا بالالزام الذي يضعه فلاسفة الأخلاق تعبيراً عن المثل الأعلى الذي يسمو بحياة الانسان بما هو انسان ، أى بصرف النظر عن زمانه ومكانه وظروفه وأحواله ، من هنا كان اتجاههم الى « وضع » قوانين ينبغي أن يسير بمقتضاها السلوك الانساني ، والى رسم الالزام الخلقى ملائماً لأسمى جانب في طبيعة البشر — وهو الجانب العاقل عند أكثرهم — وهو حظ مشترك بين الناس في كل زمان ومكان ، والانسان في رأيهم يدرك الخير والشر بحدس فطري كامن في نفوس البشر ، وفكرة الخير تقترن بالزام يقضى باتباعها ، كما تقترن فكرة الشر بالزام يوجب تجنبها ، ومن ثم كانت الأفعال الانسانية خيراً في ذاتها أو شراً في ذاتها ، بصرف النظر عما يترتب عليها من وجوه النفع أو الضرر ، ومن غير ان تتوقف خيريتها أو شريرتها على جزاءات اجتماعية أو دينية أو سياسية أو غير ذلك ... ان الخير والشر في نظرهم صفتان عينيتان تقومان في طبيعة الأفعال الانسانية وليستا من صنع الانسان ، والعقل أو الضمير أو الحاسة السادسة أو غيرها من أدوات الادراك الحدسي هي التي تكشف عن خيرية الفعل أو شريرته ، والانسان بطبيعته كائن أخلاقي ، فهو بفطرته يدين الخيانة والكذب والظلم وغيره من الرذائل حدسيا تلقائياً ، ويمتدح بفطرته الأمانة والصدق والعدالة ونحوها من الفضائل تلقائياً دون اعتماد على التفكير الاستدلالي أو استناد الى التجربة اليومية ، انه يجد في باطنه قاعدة الخير والالزام الذي يقضى باتباعها ، ولكن الأهواء والنزوات كثيراً ما تعمل على تضليله وتقوى على توجيهه الى غير ما يرتضيه ضميره أو تسيغه طبيعته الناطقة ... انه لا يرتكب شراً الا متى كان وراء ذلك غرض ينشد تحقيقه ، وليس هذا حاله حين يأتي خيراً ، ان قول الصدق لا يفتقر الى معرض يقوم وراءه ، ولكن ارتكاب الكذب لا يكون الا من أجل غاية أو منفعة ينشد الكذاب

من وراء كذبه ، ومثل هذا يمكن أن يقال في سائر الفضائل والذائل •
في مثل هذا كله يتفق جمهوره الحدسيين ، ولا عبرة بعد هذا باختلافهم
في اسم القوة الباطنية التي يصدر عنها الالتزام الخلقى ، سيان أن يكون
أسهما الضمير أو الحاسبة الخلقية أو العقل العنلى أو غير هذا من قوى الانسان •
على أن أحدث صور الالتزام الخلقى قد بدا عند فريق من المعاصرين
من هؤلاء الحدسيين ، صوروا المجتمع وحدة عضوية ، سلامته مرهونة
بأداء كل عضو لوظيفته على أكمل وجه مستطاع ، شأن المجتمع في هذا
شأن الجسم مع جميع أعضائه ، من هنا ارتد الالتزام الخلقى الى النظم
الاخلاقية التي تقتضيها حياة الانسان عضوا في أسرة أو وطن أو مجتمع ،
وبهذا الموقف تلاشى الالتزام الذى يقوم على أنانية الفرد — كما كان حاله
عند اللذين والنفعيين — واختفى الالتزام الذى يقوم على الاسراف في
الغيرة والافراط في تضحية الفرد بسعادته من أجل الآخرين — كما كان
حاله عند المتزمتين من العقلين — وظهر الالتزام الذى يقتضى الانسان ان
يدمج ذاته الصغرى في ذاته المتصلة بالمحيط الذى يعيش فيه ، من غير أن
يجور على استقلال شخصيته أو يطغى على مقوماتها •

وقد عقبنا على اتجاهات الحدسيين أولا بأول ، فحسبنا أن نقول ان
قيام الخيرية أو الشرية في طبيعة الأفعال الانسانية لا ينفى القول بأن
غايتنا من اتيانها والبواعث التي تحفزنا على فعلها ، لها خطرها في تحديد
خيريتها أو شريتها ، وقد سقنا الأمثال التي تشهد بصحة ما نقول
كما ان الحدس الذى أقام عليه الحدسيون مذاهبهم مثار للجدل
بين الفلاسفة ، حتى لينكر التجريبيون فطريته ، ومن ثم ينتهون الى
رفض القول بأن قوانين الأخلاق عامة مطلقة لا يحدها زمان ولا مكان ،
ويجهرون بأن الأحكام الخلقية على الفعل الواحد تختلف باختلاف
الظروف والاحوال ، وان كان لاتجاهات الحدسيين الفضل في أنهم
أقروا القيم العقلية والروحية ورفعوها فوق القيم الحسية ، ورفضوا
الأنانية أساسا وحيدا للالتزام الخلقى وأحلوا الغيرة مكانها من حياتنا
الخلقية ، وكانوا مع احترامهم لدراسة سلوك الانسان كما هو كائن

بالفعل ، ينزعون بالدراسات الاخلاقية الى (وضع) المثل العليا التى ينبغى أن يسير بمقتضاها السلوك الانسانى — بصرف النظر عن زمانه ومكانه ، وظروفه وأحواله ، وكان لهم فضلهم فى نقلنا الى عالم القيم العليا التى ترفع الانسان فوق مستوى الحيوان الأعجم .

ولكننا مع هذا أخذنا عليهم مأخذ لا يتسع هذا المقام لتكرارها ، فحسبنا أن نقول اننا أخذنا على المتزمطين منهم أنهم — لفرط تساميتهم بالاخلاقية — كادوا يعيشون اليأس فى نفوس الراغبين فى اخضاع حياتهم لمقتضيات هذه الاخلاقية والزاماتها السامية ، وفى موقف الرواقية من الالزام الخلقى ما يشهد بما نقول ، بل اتسمت الاخلاقية عند أمثال (كانط) بطابع الصورية الخالصة التى تكاد تحول دون تحقيقها فى حياتنا العملية ، تصور أمثال هؤلاء المتزمطين الانسان المثالى فى صورة آلة يديرها العقل ، أو تملوه روحا من غير جسم ، أو عقلا مجردا عن الهوى ، فطالبوا بامانة الحس وتوازعه ، حتى صوروا الاخلاقية أمام الناس عبئا ثقيلا لا يقوى على حمله الا أفذاذ الابطال ، أولئك الذين يسجل التاريخ أسماءهم شاهدا على قدرة الانسان على التخلّى عن لذات الحياة وسعادة الدنيا ، واحتماله قسوة الرياضة الروحية الصارمة ، وقد أشرنا الى وجه الخطأ فى هذا التصور ، ونريد تقديرا منا يحطره فى حياة الانسان — أن نقف عنده لنجلو حقيقته .

ونبادر فنقول ان الاخلاقية لا تستقيم بغير التمتع بلذات الدنيا ومباهجها ، وان اثاره الحرب بين الجانب العاقل والجانب الحسى فى طبيعتنا ضلال ينتهى بفقدان التوازن فى قوى الانسان وتدمير شخصيته وانهيار تكاملها ، وليس معنى هذا بالطبع أن الاخلاق تقتضى اشباع الشهوات والرغبات من غير ضابط ، أى الانحدار بالانسان الى مستوى البهائم ، ان الاخلاقية تقتضى ضبط الحس فى ضوء العقل ، دون أن ينتهى الضبط الى اماتة الحس وقتل نوازعه ، هذه فكرة أشرنا اليها فى تعليقنا على موقف المتزمطين (من أمثال الرواقية قديما وكانط حديثا) من مشكلة الالزام الخلقى ، ولكننا نؤثر الوقوف عندها لتوضيح ما تقصده بها :

ان الالزام الخلقى السليم لا يقتضى الانسان امانة غرائزه وقتل عواطفه والقضاء على جانبه الحسى بوجه عام ، لان هذا الجانب قد ركب فى طبائع البشر عونا لهم على الحياة ، فوظيفة الغرائز حفظ الفرد وبقاء النوع ، ومن الضلال ان نقاوم هاتين الغايتين الكريمتين باسم الاخلاق وقيمها الروحية ، وبغير العواطف والرغبات تفقد حياة الانسان حرارتها وتآلقها ويدب اليها الجفاف ، وقد كشفت الدراسات السيكولوجية الحديثة عما يتهدد الانسان من اضطرابات عصبية وانحرافات وامراض نفسية تنشأ عن قمع الغرائز وامانة العواطف وواد الميول والرغبات النابية ، ومن الضلال ان تتجاهل خطر الجانب الحيوانى فينا ، انه يزود الانسان بحيوية وطاقة لا غنى عنهما فى تحقيق أهدافنا الاجتماعية ومثلنا الاخلاقية العليا .

ان مثلنا الاخلاقية وقيمنا الجمالية كثيرا ما تقتضى قمع الشهوات والرغبات التى تتنافى مع آداب المجتمع ولا تتماشى مع قوانينه ، لان اشباعها المباشر وتحقيق أهدافها ، يسيىء الى مركزنا فى المحيط الذى نعيش فيه ، فالقمع نتيجة صراع بين شهوات الفرد ومطالب المجتمع ، ولكن المكبوت من ميولنا النابية يعرضنا للأمراض النفسية اذا لم يجد متنفسا يفرج عن ضغطه ، ان منع اشباعها يؤدى بنا الى أزمة نفسية مردها الى الصراع الذى يقوم بين الدوافع التى تنشده الاشباع ، ورغبتنا فى قمعها مسيطرة لآداب المجتمع وتقاليده ، ومن أظهر عيوب القمع أن صاحبه يتجاهل الدافع الذى لا يليق ويهرب من مواجهته ، حتى يقنع بتحويله من ذاته الشاعرة الى ذاته اللاشاعرة ومن ثم يغيب فى عالم النسيان ، ولكن هذا الدافع الموءود يظل قوة حيوية فعالة فى حياة الانسان ، ويعرضه للآزمات النفسية اذا لبث حبيسا لا يجد متنفسا يفرج به عن نفسه .

والخلاص من التوترات التى تصحب مثل هذه الآزمات النفسية يتخذ أساليب شتى ، يعيننا منها الان : الاعلاء أو التصعيد ، ويراد به تحويل الطاقة النفسية الغريزية عن أهدافها الطبيعية (وهى الاشباع المباشر الذى يتنافى مع آداب المجتمع) الى أهداف أخرى تسير آدابنا ولا تتنافى مع معتقداتنا ومعاييرنا الاخلاقية والاجتماعية ، أو هو التغلب على الدوافع

المكبوتة بتغيير مجراها وابدالها بأشكال سامية من النشاط ، ليس في هذا اشباع حقيقى للغرائز والميول المكبوتة ، ولكنه اشباع بديل غير أصيل ، ويكون هذا بتوجيه الطاقة النفسية السالفة الذكر الى هواية تجتذب انتباهه وتستنفد نشاطه كمباشرة الالعب الرياضية والقيام بالرحلات ، ومزاولة السباحة وتكوين الميل الى قراءة الكتب الادبية والاهتمام بالفنون الجميلة (من شعر وموسيقى وتصوير ونحوه) والشغف بالتفكير العلمى والفلسفى وغير هذا مما يحتمل ان يروق الانسان ويجتذب اهتمامه ، وأفضله ما اقتضى مجهودا حركيا يستنفد الطاقة ، وكثيرا ما ينتهى هذا الاعلاء بصاحبه الى النبوغ والتفوق فى المجال الذى حول اليه مجرى دوافعه المكبوتة ، وفيما كشفته التحليلات التى قامت بها مدرسة التحليل النفسى ما يكاد يرفع هذه الحقيقة فوق كل شك .

ونزيد هذه الحقيقة بيانا ، فنقول فى معرض التمثيل ان اعلاء غريزة التدمير (التى من مظاهرها تدمير الذات فى حال الانتحار او تدمير الغير فى حالة العدوان على الآخرين ومقاتلتهم) لا يكون اعلاؤها بمحاولة قمعها ووأد نشاطها ، الذى يتنافى مع آداب المجتمع وقوانينه ، وانما يكون بانصراف طاقتها الى مقاتلة المظالم ومحاربة المفسد ومجاهدة الشر . . وبذلك تتحول طاقة المقاتلة الغريزية المنافية لتقاليد المجتمع الى غرض اجتماعى نبيل مساغ ، واذا كان الحاح الغريزة الجنسية لا يتيسر بطريقته المشروعة (الزواج) فان الخلاص من الحاحها لا يكون بالعمل على اماتها بل باعلائها (لارجاء اشباعها) ، وذلك بتحويل طاقتها الى نشاط اجتماعى أو رياضى أو فنى أو علمى يروق صاحبها — على نحو ما اشرنا منذ حين ، وما يقال فى اعلاء هاتين الغريزتين يمكن سحبه على غيرهما ، وبمثل ذلك يكون (ضبط) الشهوات النابية والعواطف الشاردة فى ضوء العقل ، وبه نستغنى عن تبديد جهودنا عبثا فى (اماتة) الجانب الحسى فى طبيعتنا ، ولعل فى هذا ما يكشف عن تهافت الالتزام الخلقى الذى صورته المتزمتون من أمثال الرواقية .

وبمثل هذا يتيسر القول بأن الاخلاقية لا تقتضى الانسان ان يتخلى عن سعادته ، ولا ان يثير بين عقله وحسه حربا مستعرة الاوار ، وهى تقنع

باشباع الحاجات الدنيوية في غير نهم أو جشع أو تهور ، وبمعنى آخر تقتضى (ضبط) الحس ونوازعه في ضوء العقل ، ولا تستلزم العمل على (اماتة) الحس باسم الاخلاق وقيمها العليا • بمثل هذا الذى أسلفناه يبرأ. الالتزام الخلقى من الانحراف المعيب والتطرف المقيت ، وتبدو مسابقة المبادئ الخلقية ميسورة لكل انسان ، ان بدت في أول أمرها عبثا على من يزاول الحياة الفاضلة ، فسرعان ما يتطبع بها حتى ليجد لذة في مزاولتها ، فيسير سلوكه بمقتضاها من غير أن يتخلى عن مباهاج الحياة وسعادتها ، أو ينصرف عن مطالب دنياه ومقتضياتها ، وان وجب ان يلزم القسط والاعتدال في طلبها ، وما أكرم الاسلام حين جمع — منذ اربعة عشر قرنا من الزمان — بين الدنيا والاخرة في سبط واحد ، وأباح للمؤمنين في حياتهم الكثير من متع الدنيا ومباهاجها ، قال تعالى (وابتغ فيما آتاك الله الدار الاخرى ، ولا تنس نصيبك من الدنيا) وفي آية اخرى يقول مخاطبا الرسول (قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق ، قل هى للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة) ويقول نبيه الكريم (ان لبدنك عليك حقا) وفي حديث نبوى آخر (اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا ••) الى آخر المعروف من آيات الكتاب واحاديث الرسول •

بمثل هذا يبدو الالتزام الخلقى السليم ضروريا لحياة كل انسان يحترم انسانيته ، ويدين يقيم مطلقة أو مثل عليا يرفعها فوق كل اعتبار ، ولكنه يحتفظ مع هذا بمكانه في ركب الحياة ، بل يتخذ من مثله العليا أداة لتوكيد مكانه في دنياه والضرب في زحمتها في غير اسفاف، ومن ثم يعيش كأنسان يسمو بمثله العليا على الجانب الحيوانى في طبيعته ، من غير أن يحتقر حيوانيته ، أو يعمل على اماتتها ، ويتطلع الى التشبه بالله ، ولكن على قدر ما تسعفه امكانيات طبيعته البشرية ، وتقتضيه ظروف المحيط الذى يعيش فيه •

هذا بالاضافة الى أن جمهرة المحدثين والمعاصرين من فلاسفة الأخلاق قد اتجهوا — كما قلنا منذ حين — الى التوحيد بين مصالح الفرد ومصالح المحيط الذى يعيش فيه ، وجأهروا بأن مثالية الفرد تشد كمالها في التضامن المتبادل بين الفرد واقrane من أفراد مجتمعه ، التماسا للكمال في

أسمى صورته ، ومن هنا اقتضى الالتزام كل فرد أن يحقق ذاته بالتضحية في سبيل المجموع الذى هو نفسه لبنة في بنائه ، اذ ليس المجتمع عند هؤلاء المثاليين الا وحدة عضوية ، سلامته مرهونة بأداء كل عضو من أعضائه لوظيفته على أكمل وجه مستطاع .

وليس يعنى هذا أن يفنى الفرد في المجموع وأن تتلاشى شخصيته وينحل كيانه ، فان هذا هو شأن الفرد في المجتمعات البدائية ، فالقبيلة تبتلع كل فرد من أفرادها وتطمس شخصيته ، ويصبح في حياته الاجتماعية والدينية والسياسية مجرد صدى للقبيلة التى يمثلها رئيسها ، ان التمايز آية الرقى حتى في المجال الفسيولوجى ، فاذا استعرضنا الحيوانات والزواحف عرفنا أن التشابه بين أفراد كل فصيلة يتمشى طرديا مع هبوطها الى مراحل البدائية الأولى ، وعكسيا مع تدرجها في سلم الرقى الحضارى ، فيقوى التشابه في السمات حتى يعز التمييز بين الأفراد في الحشرات والحيوانات البدائية ، ما لم يساعد الاختلاف في الحجم على التمييز بينها ، أما في الجماعات المتمدنية فيبدو التمايز بين الأفراد أوضح ما يكون ، ويتمثل هذا في وجوه الفكر والاعتقاد والعمل والنظر الى الحياة وسائر ما يميز كل فرد من سائر أقرانه ، واذا صح هذا كان من الضلال أن يتجه بنا المثل الأعلى الى الغاء النزعة الفردية وذوبان كل فرد في المحيط الذى يعيش فيه

ولكن الواقع أن المثاليين السالفى الذكر لم يقصدوا الى شىء من ذلك ، بل أرادوا أن يتخلى الفرد عن بعض مطالب ذاته الفردية في سبيل ذاته المندمجة في مجموعها ، وبذلك يجمع بين استقلال شخصيته واندماجها في المجموع الذى تعيش في ظله ، ان الأفراد في المجتمعات الراقية المنظمة يجدون أن اهتمامهم بمصالح الذات الكبرى - أسرة كانت أو وطن - يتضمن رعاية المصالح الفردية والمطالب الشخصية ، وبذلك تندمج الذات الفردية بالذات الجماعية ، من غير أن يكون في هذا طغيان على استقلال الفرد واحتفاظه بكيانه ، انه يحتفظ باستقلال شخصيته ويزاول حرياته كاملة غير منقوصة ، فاذا دعا الداعى الى التضحية من أجل المجموع بادر كل فرد الى تلبية النداء ، وتكتل الجميع وعبأوا جهودهم

درءا لخطر يهدد سلامة الوطن ، وأفتنوا فرديتهم في المجموع حرصا على سلامته أو تحقيقا لمصلحته ، من هنا يبدو المثل الأعلى قائما في توكيد الذات الفردية مندمجة في مجموعها ، ويعلو احترام الفرد لواجبه طالبا في معهد علمي أو عاملا في مصنع أو عضوا في أسرة أو الى آخر ما قلناه في شرح هذا الاتجاه . ويبدو لنا أن بمثل هذا يستقيم الالتزام الخلقى في أكمل صورته ، يجمع فيه الفرد بين مطالب جسمه وروحه وعقله ، ومطالب المجتمع الذى يعيش فيه ، مع احتفاظه باستقلال شخصيته كاملا ، وبغير هذا النوع من الالتزام لا تستقيم حياة ، الا متى كانت حياة اله حقا بقدرته الالهية الكمال الأقصى الذى لا كمال بعده ، أو حياة وحش لا يعرف فى غابته مثلا أعلى يدين به ويرتفع على جناحه ، ولا يتطلع الى كمال ينشده ويفرغ وسعه فى العمل على تحقيقه .

مصادر يوصى بالاطلاع عليها :

توفيق الطويل :

- (١) مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق (القاهرة ١٩٥٣)
- (٢) أسس الفلسفة (الفصل الثالث من الباب الرابع) (طبعة ثانية منقحة وموسعة - القاهرة نوفمبر ١٩٥٤)

A.C. Ewing, Ethics, 1st. edition, 1953.

P.H. Nowell Smith, Ethics, 1st. edition, 1954.

H. Sidgwich, Outlines of the History of Ethics, 1939.

نقله الى العربية توفيق الطويل والدكتور عبدالحميد حمدى تحت عنوان: «المجمل فى تاريخ علم الاخلاق» ١٩٤٩

R. Le Senne, Traité de Morale Générale, 1947.

S. Freud, Id. and Ego.

نقله الى العربية الدكتور محمد عثمان نجلى تحت عنوان : الذات والفرائز .

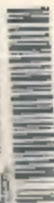
Levy Bruhl, la Morale et la Science des Moeurs.

نقله الى العربية الدكتور محمود قاسم تحت عنوان الاخلاق وعلم العادات .

ونقلته الى الانجليزية « اليوايث لى » Elizabeth Leo تحت عنوان :

Ethics and Moral Science.

0424252



0424252